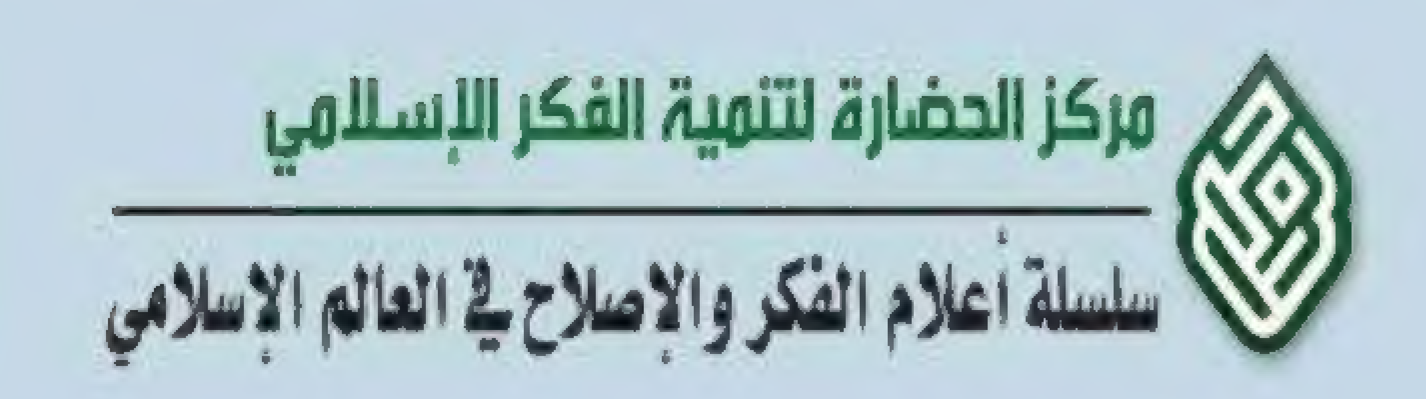
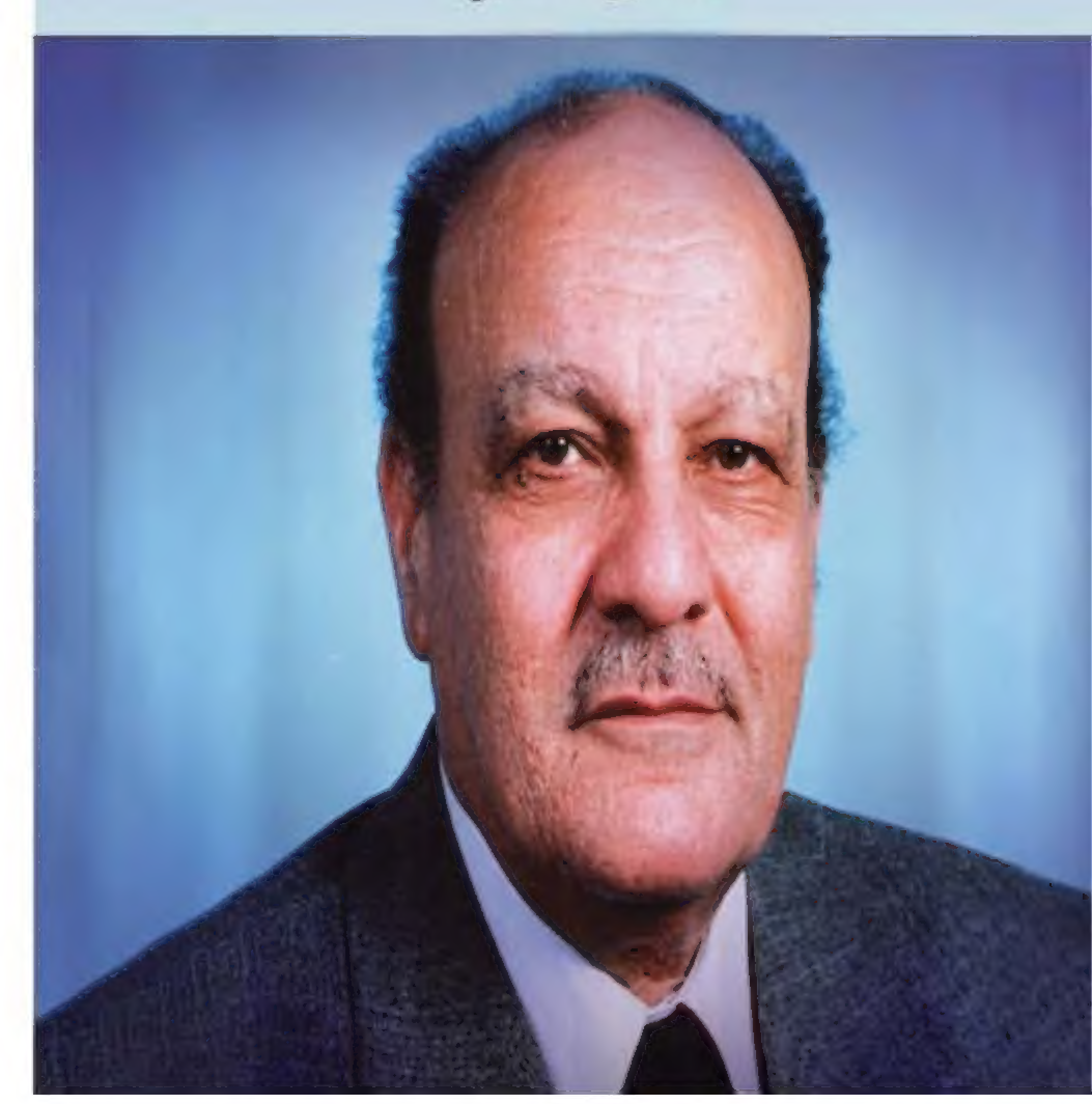


طارقُ البشْـرِيّ

القاضي.. المؤرّخ.. المفكّر.. وداعيةُ الإصلاح

ممـدوح الشـيخ



ممدوح الشيخ

باحث وكاتب إبداعي نظم الشعر وكتب في المسرح والرواية.
له أعمال عدّة نشرت في أكثر من بلد عربيّ.

من أعماله:

- الإسلام في مرمى نيران العلمانيّة الفرنسيّة: ما وراء الحرب الأوروبيّة على الحجاب والنقاب، ٢٠١٠.
- عبد الوهّاب المسيري من المادّية إلى الإنسانيّة الإسلاميّة، ٢٠٠٩، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما أنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوبٍ للرقيّ بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- **سلسلة الدراسات القرآنيّة**
- **سلسلة الدراسات الحضاريّة**
- **سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ**
- **سلسلة دراسات الفكر الإيرانيّ المعاصر**

وهذا الكتاب عن طارق البشريّ هو - في حدود علمنا - الأوّل، إذا أخذنا في الاعتبار الطبيعة الاحتفاليّة لكتاب "طارق البشريّ: القاضي المفكّر". وهو عمل غنيّ يليق بمكانة المُحتفى به. وقد كان الرجل وفكره موضوع أجزاء من دراسات كثيرة بالعربيّة ولغات تناولت قضايا مثل: الحركة الإسلاميّة، وظاهرة المراجعات الفكريّة، والقضاء المصري، وغيرها. وإذا كنت أشير باعتزاز إلى أنّ هذا الكتاب هو الأوّل عن هذا المفكر المؤرّخ الكبير فإنّني أقدّم العذر بين يدي كتابي لقارئه، عسى أن يكون في هذه الحقيقة ما يحمل على التجاوز عن السهو والخطأ والتقصير، ومن الكبار نتعلّم التواضع أمام العلم ورجالاته: وأمام القارئ أولاً وأخيراً.

المؤلّف

TARIQ AL-BISHRI

THE JUDGE, HISTORIAN, THINKER, AND REFORMIST

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

A Seiries on Leading Thinkers & Reformers in the Islamic World



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت - لبنان - بئر حسن - شارع السفارات - بناية الصباح - ط٢

هاتف: 826233 1 961+ - فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com

طارق البشريّ

القاضي.. المؤرّخ.. المفكّر..

وداعية الإصلاح

ممدوح الشيخ

طارق البشريّ

القاضي.. المؤرّخ.. المفكّر..

وداعية الإصلاح

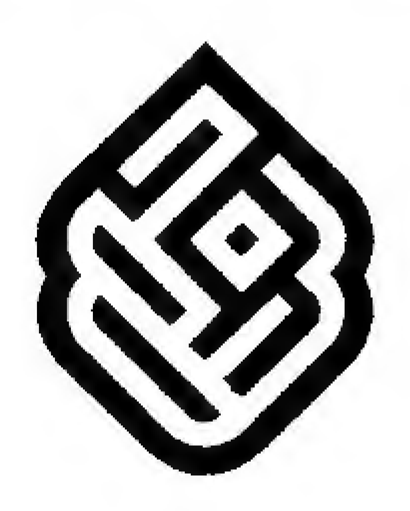


المؤلّف: ممدوح الشيخ
الكتاب: طارق البشريّ القاضي.. المؤرّخ.. المفكّر.. وداعية الإصلاح
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت، 2011

ISBN: 978-9953-538-81-5

**Tariq al-Bishri: The judge, historian,
thinker, and reformist**



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

**Center of civilization
for the development of islamic thought**

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)
Info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

ربّما لا نبالغ إذا قلنا، إنّ سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، هو واسطة العقد في أعمال المركز ونشاطاته. وذلك أنّ تنمية الفكر الإسلامي وتطويره والرقيّ به، هي مسيرةٌ طويلةٌ لا يمكن أن تبلغ غاياتِها إلا إذا عملت على قانون التراكم المعرفيّ المجديّ. وربّما كانت القطيعة بين الماضي والحاضر، والتأسيس المستأنف بشكلٍ دائمٍ، هي أهمّ أسباب فشل كثيرٍ من مشاريع الإصلاح والتطوير التي شهدها العالم الإسلامي، عند عددٍ من المفكّرين. وعلى ضوء هذه المصادرة التي نؤمن بها أعمق الإيمان، ونعضّ عليها بالنواجذ، نتابع في **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي**، توغّلنا في استكشاف مشاريع فكريّة جادّة، لاستجلاء مواطن القوّة فيها للبناء عليها، ومواطن ضعفها لتجاوزها، وفي هذا السياق عمل الكاتب ممدوح الشيخ على مشروع المفكّر والقاضي والمؤرّخ طارق البشري، ذلك الرجل الذي تداخلت في شخصيّته العناوين الثلاثة المشار إليها فكان مشروعه الفكريّ، قائماً ومرتكِزاً

إلى هذه الأركان الثلاثة، ما سمح له بأن يغوص في التاريخ، ليقضي للحاضر أو عليه، ويجترح الحلول الفكريّة لما به من أدواء. ولم لم يكن للمستشار طارق البشري إلا جرأته على مراجعة الذات ونقدها، لكفى ذلك ليكون علماً من أعلام هذه السلسلة، ورائداً من روّاد الإصلاح، فكيف وهو بنى مراجعته على التدقيق، وإعادة الوزن بالميزان الجديد على حدّ قوله وتعبيره، في أكثر من مناسبة. وكيف وهو قد عمد إلى إعادة النظر في الأسس والمرتكزات لبناء التفاصيل والجزئيّات عليها.

ربّما أصاب في كثير ممّا شخّص ووصف، وربّما أخطأ في كثير أو قليل، ولسنا لا نحن ولا الكاتب بصدد محاكمة هذه التجربة، بل كلّ همّنا طرح السؤال لكشف أسس المشروع لنقدّمه كما نحسب أنّه هو في حدّ ذاته. فإن وُفِّقنا فهو من فضل الله، وإن أخطأنا فهو من عند أنفسنا. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، 2011

«لَقَد رَجوتُ اللهَ سُبحَانَهُ، وأرجوه أَبَدَاً، أن أَكونَ لا عَلىَ مِلكِ أَحَدٍ مِن الناسِ، وأَن أكونَ عَلى حُكمِ مِلكِهِ تعالى، ورَجَوتُهُ وأَرجوهُ تعالى أَن يُبقيَ على مِلكي التامِ، تِلكَ المَسافَةَ الصغيرةَ التي لا تَتَجاوزُ حَجَمَ الحَصاةِ، والتي تَقَعُ بَينَ سِنِ القَلَمِ وسَطحِ الوَرَقِ، وأَن يُبقيَهَا لي حَرَمَاً آمِنَاً، لا تَنفَتِحُ لِغَيرِ النظَرِ والفَهمِ، ولا تَنفَتِحُ لِدَخَلٍ أَو غَصبٍ أَو غِوايَةٍ. وفي النِهايَةِ، يَرِدُ الصوابُ والخَطَأُ، صَوابُ مُجتَهِدٍ وخَطَأُ مُجتَهِدٍ، واللّهُم هَذا قَسَمي في ما أَمِلكُ فلا تُؤاخِذني في ما لا أَمِلكُ، ومِمَّا زَاغَ عَنهُ البَصَرُ، أَو غَفَلَ عَنهُ الخَاطِرُ، أَو ندَّ عَنهُ الفِكرُ، أو قَصُرَ عَنهُ الفَهمُ».

المستشار طارق البشريّ

المقدّمة

يشغل المستشار **طارق البشريّ** موقعاً مهمّاً في ثقافتنا العربيّة المعاصرة، وهو بسمْته الهادئ الوقور صوت مسموع وقامة كبيرة، مؤرّخاً ومفكّراً وداعيةَ إصلاح سياسيّ. وإذا كان عمله بالقضاء قد منحه لقب «المستشار»، فإنّ ترْكَهُ منصّة القضاء قد حرّره من قيود يوجبها المنصب الرفيع، وفتح أمامه باباً واسعاً لأن يضيف إلى مسيرته الزاخرة بالعطاء الفكريّ صفحةً جديدةً هي صفحة «داعيةِ الإصلاح السياسيّ»، وهذا مقام نرى أنّه ـ على الرغم من التقدير الشديد لمكانة القضاة ـ الموقع الأرفع!

وقد أخذ **البشريّ** من القضاء سمات صارت ـ بطول الملازمة ـ صفات لصيقةً بالرجل. وفي تقديري المتواضع أنّه دخل عالم التأريخ بأدوات القاضي، وخاض بحار الفكر بحسّ الإصلاحي، فتأثّرت اختياراته ورؤاه إلى حدٍّ كبيرٍ بحسّ إنسانيّ عميق، فلم يكن أبداً محايداً ولا أداتياً.

ومن تقاليد عريقة تشرَّبها من مدرستَي: العائلة والقضاء، أخذ **البشريّ** صفة إنكار الذات، وقد بحثت طويلاً عن مصادرَ تتناول حياته فوجدتها نادرةً ندرةً لافتةً حتّى التقيت الرجل وسألته فقال لي

إنّه لم يكتب سيرته الذاتيّة ولا يفكّر في كتابتها، معتبراً أنّ كتابتها تحتاج إلى قدرٍ من حبّ الذات لا يجده في نفسه.

وقد لفت نظري أنّه في مقال نشر بمجلّة «**الهلال**» الثقافيّة الشهريّة المصريّة، عبَّر عن الفكرة نفسها. وكان ذلك استجابة لطلب المجلّة من عدد من المفكّرين ليكتبوا تحت عنوان «التكوين». استهلّ البشريّ المقال بقوله:

«يصعب الحديث عن «التكوين» من دون أن يمتدّ الكلام إلى الذكريات، وما زلت رغم تقدُّم السنِّ بي معلّق البصر بالمستقبل وما يصلح به وما ينبغي فعله، وهذا التوجّه لا يتلاءم مع الالتفاف إلى الماضي واستدعاء الذكريات. ولا تزال أجهزة الاستقبال لديّ أقوى من أجهزة الإرسال».

واستطرد قائلاً:

«ومن ناحية أخرى لم أعتد التفكير في نفسي، أرى ذلك نوعاً من إطالة النظر في المرآة ممّا لا أحبّه. والموقف المثاليّ في ظنّي أن ننظر في شأنٍ آخر، أي أن «تفنى» (بتعبيرات الصوفيّة) في موضوع تدرسه أو عمل تؤدّيه، حتّى وإن كان عملاً يدويّاً. ومن باب أولى، لا أسيغ الحديث عن نفسي، يركبني الحياء وأشعر بعدم الجدوى، وأنّي أستنفد جهدي ووقت الآخرين في ما لا ينفع»[1].

وقد تفضَّل المستشار **طارق البشريّ** فسمح لي بإجراء حوار مطوّل معه في منزله امتدّ عدّة جلسات، وقد يكون ما رواه في هذا

(1) طارق البشريّ، «التكوين (1)»، مجلّة «الهلال» المصريّة، عدد مايو (أيّار) 1991، ص178.

الحوار مصدراً رئيساً عن حياته ـ حتّى الآن ـ وهو حوار شمل الذاتيّ والموضوعيّ معاً.

وهذا الكتاب عنه هو ـ في حدود علمنا ـ الأوّل، إذا أخذنا في الاعتبار الطبيعة الاحتفاليّة لكتاب «**طارق البشريّ: القاضي المفكّر**»، وهو عمل غنيّ يليق بمكانة المُحتفَى به. وقد كان الرجل وفكره موضوع أجزاء من دراسات كثيرة بالعربيّة ولغات تناولت قضايا مثل: الحركة الإسلاميّة، وظاهرة المراجعات الفكريّة، والقضاء المصري، وغيرها.

وإذا كنت أشير باعتزاز إلى أنّ هذا الكتاب هو الأوّل عن هذا المفكّر المؤرّخ الكبير، فإنّني أقدّم العذر بين يدي كتابي لقارئه، عسى أن يكون في هذه الحقيقة ما يحمل على التجاوز عن السهو والخطأ والتقصير، ومن الكبار نتعلّم التواضع أمام العلم ورجالاته؛ وأمام القارئ أولاً وأخيراً وأسأل الله أن ينفع به.

ممدوح الشيخ

الفصل الأوّل

النشأة

مدخل

لا مبالغة في القول إنّ **طارق البشريّ** عَلَم من أعلام حياتنا الفكريّة والثقافيّة في العالَمين العربيّ والإسلاميّ، فهو اختار عبر مسيرته الفكريّة هذا الأفق. وقد نضجت ثمرته مستمدّة ماءها من منابع عديدة إنسانيّة ومهنيّة وفكريّة، وتشكَّلت الملامح الرئيسة من شخصيّته الإنسانيّة (والفكريّة) من رافدين رئيسَيْن هما: العائلة والقضاء. وسنخصّص هذا الفصل لدور العائلة في تكوين شخصيته.

في مدرسة العائلة:

ينتسب **طارق البشريّ** إلى عائلةٍ ممتدّة كثيرة العدد، متوسّطة الحال (مستورة)، عالية القدر في الأدب والعلم، مكانتها الاجتماعيّة تفوق وضعها الاقتصاديّ. وحسب وصف **البشريّ** نفسه لهذه العائلة فإنّه ابن «**أسرة مهنيّة**» تنتمي إلى هذه الشريحة الاجتماعيّة المهنيّة،

بمعنى أنّها تعمل بخبرتها المهنيّة والفنيّة وترتزق من هذه الخبرة. ويضيف: «**كذلك كان أبي معنا وأنا مع أبنائي يشغلنا دائماً كيفيّة تربية «مهنيّ جيّد»، وهي مسألة مستهدَفة ومتضمّنة في مختلف عمليّات التربية والتكوين**»[1]، فالأسرة بكامل أفرادها، كبارهم وصغارهم وأباعدهم وأقاربهم، اتّخذوا طريق التعليم والمهن، وكلّهم ممّن يعتمدون في معاشهم على رواتبهم من وظائفهم. فهم من ذوي الدخل المحدود، ورزقهم يأتيهم من عملهم الذهنيّ والمهنيّ، ولذلك يكتسبون مكانة في المجتمع تفوق وضعهم الاقتصاديّ[2].

ويتابع البشريّ: «**الجيل الذي تربّينا فيه لم يكن يرى العمل مجرّد مصدر للرزق، وكثير من المدرّسين الذين علّمونا، وكثير ممّن قابلناهم في الحياة كان لديهم هذا البعد وبخاصّة تحقيق الذات، رغم أنّ حالتهم المادّية ليست ميسورةً جداً، ومعظم معلّمينا كانوا من محدودي الدخل، وجزء أساسيّ من تكويني جاء من هذين المصدرين**»[3].

وقد كان جدّ أبيه فلّاحاً من أهالي قرية «محلّة بشر»، وهي من قرى دلتا النيل (شمال القاهرة)، وتتبع مركز «شبرا خيت» بمحافظة البحيرة. والجدّ هو أبو فرّاج بن السيّد سليم بن أبي فرّاج البشريّ، ويبدو أنّه كان رقيق الحال شأنه شأن الأغلبيّة الساحقة من عامّة المصريين عبر الزمن؛ حتّى أنّه دفع أحد أولاده إلى العمل مع جماعة من «**عمّال التراحيل، يحرس ملابسهم**» إذ كان صبيّاً وقتها،

---

(1) من حوار أجراه المؤلّف مع المستشار طارق البشريّ في منزله، بتاريخ 1/ 5/ 2010.

(2) طارق البشريّ، «**التكوين (1)**»! مجلّة «الهلال» المصريّة، عدد مايو (أيّار) 1991، ص182.

(3) حوار أجراه المؤلّف مع المستشار طارق البشريّ في منزله بتاريخ 1/ 5/ 2010.

لم يتجاوز العاشرة من عمره[1]. ولم يكن هذا الصبيّ سوى **سليم البشريّ** الذي أصبح في ما بعد شيخاً للسادة المالكيّة بمصر، وشيخاً للجامع الأزهر الشريف، وهو جدّ **طارق البشريّ** لأبيه. وفي محضن هذه العائلة تلقَّى **طارق** أول معارفه قبل التعليم النظامي، وتفتّحت عيناه ومداركه.

وُلِد الشيخ **سليم البشريّ** سنة 1243هـ أو 1244هـ (1827م أو 1828م) في قول، وفي قول آخر إنّه وُلِد سنة 1248هـ (1832م)[2]. وكان نابهاً فحفظ القرآن الكريم بكُتَّاب قريته وهو في التاسعة من عمره، وكاد يصبح من عمال التراحيل؛ عندما أرسله أبوه ليشتغل في حراسة ملابسهم ـ كما ذكرنا ـ بيد أنّ العمل لم يعجبه، فصمّم على الفرار إلى القاهرة طلباً للعلم. في هذا الإطار يقول **طارق البشريّ**: «**نزح جدّي لأبي من بلدته محلّة بشر إلى القاهرة طلباً للعلم بالأزهر، ولم يعد إلى بلدته. وكان من أسرة ريفيّة فقيرة. على عادة كلّ علماء الأزهر من قبل ومن بعد**»[3].

وقد استوقفتني قصّة «فرار» الجدّ طويلاً كونها مؤشّراً على حضور

---

(1) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، «**معالم في سيرة طارق البشريّ**»! منشور في: **طارق البشريّ: القاضي المفكّر**، الكلمات والبحوث التي أُلقيت في الندوة العلميّة الأهليّة للاحتفاء به بمناسبة انتهاء ولايته القضائية في مجلس الدولة المصري، المحرر الدكتور إبراهيم البيومي غانم، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1420 هـ/ 1999م، ص65 ـ 66 بتصرّف يسير. نقلاً عن: الدكتور إبراهيم على أبو الخشب، «**سليم البشري عامل التراحيل الذي صار شيخاً للأزهر**»، جريدة «الأخبار» القاهرية، 2/ 5/ 1988.

(2) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص66 بتصرّف يسير. ويمكن الرجوع إلى: مجلة «الهلال» ـ الجزء الثاني ـ السنة 62، مصر، بتاريخ 15 محرم 1336هـ، 1/ 11/ 1917.

(3) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص66.

«الأسطورة» بقوّة في المناخ الذي تفتّحت فيها عينا **طارق البشريّ**. فالجدّ، الذي أصبح في ما بعد واحداً من أكثر شيوخ الأزهر شهرة على الإطلاق، لم ينتقل من قلب الريف إلى القاهرة بالتوافق مع مسار نهر الحياة الذي يفرضه السياق الاجتماعيّ الذي كان آنذاك قويّاً إلى درجة تجعل التمرّد عليه والسير «عكس التيار» مغامرة تحتاج شجاعةً وخيالاً معاً، بل انتقل بالسباحة ضدّ هذا المسار.

وخلال مسيرة **طارق البشريّ** العائليّة ستصادفنا «الأسطورة» مرات عدّة، ولا شكّ في أنّها خلقت لديه ـ مبكراً ـ الاستعداد النفسي للنظر إلى الحياة نظرة مثاليّة لا يقهرها الواقع، بل إنّ «عباءة» الإمام الأكبر نفسها قد تحوّلت إلى أسطورة متجسّدة في حياة الحفيد لسنوات، فتعلّق بها واستلهمها حتّى بليت، وإن لم يبلُ أثرُها فيه!

لقد وصل الشيخ **سليم البشريّ** وهو صبيّ إلى القاهرة، وأقام مع خاله الشيخ بسيوني البشريّ، وكان من شيوخ ضريح السيدة زينب، وعلى يديه تلقَّى الشيخُ الوافدُ مبادئَ العلوم واللّغة العربيّة، ثمّ التحق بالأزهر، وجلس إلى كبار علمائه، وأخذ الفقه على مذهب الإمام مالك، وتتلمذ على أيدي أعلام المالكيّة في ذلك الوقت. وقد كان العِلْم محور حياة الشيخ **سليم** من أولها إلى آخرها، وفي سبيل تحصيله تعب تعباً شديداً، ووصل إلى أعلى مراتبه؛ حتّى أنّه عندما مرض شيخه أجلسه في مجلسه، فظهر نبوغه وتهافت عليه الطلاب، وقصده العلماء، وتخرَّج على يديه جماعة من كبارهم.

واشتغل الشيخ **سليم البشريّ** بالتدريس، ثمّ عُيِّن إماماً لمسجد بالقاهرة، ثم اختير شيخاً للسادة المالكيّة بمصر. وفي 28 من صفر سنة 1317هـ (1900م) صدر الأمر بتعيينه شيخاً للجامع الأزهر[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص67.

في هذه الأجواء، كان الدرس الأكثر تأثيراً في **طارق البشريّ** في المحضن الأوّل «العائلة»، كما يرويه بنفسه، قادماً من عالم المُثُل، وهو يدور حول معنى «**المعاناة والشموخ ومراعاة كرامة العلم وتبعة خدمة الدين، وصار أشبه بالبداهات أنّ القيمة الاجتماعيّة هي قيمة العلم والموقف، وليست قيمة المال ولا السلطان**»[1]. وتحتفظ ذاكرته بموقفين تركا أثراً عميقاً فيه، وكلاهما يؤكّد أنّ العائلة خلقت لديه الاستعداد للسير في اتجاه معاكس للتيّار.

الموقف الأوّل: أنّ جدّه الشيخ **سليم البشريّ** استقال من مشيَخة الأزهر في سنة 1904م إثر مواجهة جرت بينه وبين الخِديوي عباس حلمي الثاني[2] عقب صلاة الجمعة بالجامع الأزهر. وكانت استقالته مَعلَماً من معالم تاريخ العائلة وتاريخ الأزهر معاً، فهي ثمرة مواجهة كانت تتعلّق في مجملها بمبدأ استقلال الأزهر؛ إذ وقف مدافعاً عن هذا المبدأ، ورفض التفريط فيه عندما طلب منه الخديوي العدول عن تعيين أحد العلماء شيخاً لرواق من أروقة الأزهر، فأبى الشيخ سليم الرجوع عن اختياره، وكان ممّا قاله للخديوي: «**إن كان الأمر لكم في الأزهر دوني فاعزلوه ـ يقصد شيخ الرواق ـ وإن كان الأمر لي دونكم فهذا الذي اخترته ولن أحيد عنه**»[3]. ثم قدّم استقالته.

---

(1) طارق البشريّ، «التكوين (1)»، مصدر سابق، ص184.

(2) عباس حلمي باشا (1874 ـ 1944). خديوي مصر (1892 ـ 1914) ابن الخديوي توفيق باشا. حاول أن يقاوم الاحتلال البريطاني الذي خضعت له بلاده منذ عام 1882. خلعه الإنكليز عند نشوب الحرب العالميّة الأولى (عام 1914) بعدما فرضوا حمايتهم على مصر بيوم واحد. (انظر: رمزي البعلبكي، معجم أعلام المورد، موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من «موسوعة المورد»، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992، ص280).

(3) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص67. (بتصرف) نقلاً عن: علي عبد العظيم، **مشيخة الأزهر منذ إنشائها حتى الآن**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة، مصر، 1978، ج1، ص292 و392.

الموقف الثاني: أقلّ اشتهاراً ويرويه المستشار **طارق البشريّ** بنفسه بلغة شاعريّة، وهذان الموقفان يلخّصان ما يمكن اعتباره خيطاً ناظماً لتقاليد العائلة في الدفاع عن القناعات في مواجهة السلطة، فهو يقول عن طفولته:

«أوّل ما أستطيع أن أستدعيه من قاع ذاكرتي، عدد من الصور المتناثرة عشت حتّى أواسط العمر لا أعرف معناها ولا أذكر سياقها، ولا تنتظم مفرداتها في حادث بعينه، صورة لصواني العشاء الكبيرة الملوّنة، وصورة بيتنا الكبير وحديقته الواسعة الجرداء (إلّا من بعض شجرات الكافور الضخمة) مضيئة بالليل، وصورة أبي في حلّته الكاملة يقف بالنهار تحت إحدى نوافذ البيت ودموع تسيل على خدّه دون أن تهتزّ له خلجة. صورة ابن عمّ لي شاب وسيم يقف على عتبة السلم بين شقّتنا وشقّته وتعبير الألم يعتصر وجهه، ثم صورة عمّتي في شقّتها الأرضيّة تجلس على أحد سريرَي غرفة نومها وتستند بكفّيها على ذراعيها وتتمايل بجذعها كلّه يميناً ويساراً وتطلق آهة متحشرجة تنخلع لها القلوب».

«ولأنّني لم أستطع أن أفسّر هذه الصور ولا أن أجمعها في حادث بعينه، بقيت صوراً متناثرةً ترد إلى ذهني كلّ منها وحدها فلا تنزاح عنّي إلّا وأنا في حالة من الأسى والحزن من شيء غامضٍ وخفيّ».

ويكمل البشريّ: **«فهمت بعد ذلك الأمر بالمصادفة بعد أن شارفت على الأربعين. كنت في دار الكتب بباب الخلق أطالع صحف الثلاثينات من أجل إعداد دراسةٍ تاريخيّة أكتبها، وكان أمامي «الأهرام» عدد 12 ديسمبر 1937، ولفت نظري صورة ابن عم لي منشورة مع خبر وفاته ونبذة عن تاريخ حياته. وفجأة ظهرت كلّ تلك الصور القديمة، وتشكَّل منها الحدث الذي وقع وأنا في الرابعة من**

عمري. وعرفت بعد ذلك أنّ ما زاد حدّة الألم يومها، أنّ الملك فؤاد[1] بعث من الشرطة من يفتّشون منزل المتوفّى يبحثون عن ما عسى أن يكون رسائل من الخديوي عبّاس. وكان لعمّي صلةٌ وثيقةٌ به، أدّت إلى نفيه من مصر سنين طويلةً. ولكنّ الشرطة، وكان معهم رئيس النيابة، حاولوا أن يقوموا بمهمّتهم البغيضة بأكبر قدر من المجاملة...؛ إلّا أنّ دخول الشرطة بيتاً للتفتيش في أوراق رجل مات لتوِّه،كلّ ذلك زاد الالتهاب لهيباً»[2].

ولا نبالغ إذا قلنا إنّ الموقفين يؤكّدان مركزيّة فكرة «التضحية» التي تحوَّلت خلال مسيرة **طارق البشريّ** الفكريّة والشخصيّة إلى «أسطورة»، حتى أنّه أصبح يرى أنّ «مستقبل أمتنا يكمن في الاستعداد للتضحية»[3].

صراع العمامة والطربوش:

إذا كانت العائلة الكبيرة التي نشأ فيها **طارق البشريّ** قد ساهمت في تفتُّح وعيه على المحيط العام عبر معالم لعلّ أبرزها الموقفين اللذين ذكرناهما، فإنّ العائلة نفسها كانت لها خصوصيّة ساهمت في صياغة شخصيّته. فالجدّ «المؤسّس» تزوّج اثنتين، وأنجب منهما أحد عشر ولداً (بنتان وتسعة صِبيان)، أكبرهم «طه»،

---

(1) فؤاد الأوّل (1868 ـ 1936). ابن الخديوي إسماعيل. ملك مصر (1922 ـ 1936). قضى معظم سنيّ حكمه في صراع مع حزب الوفد المصري بزعامة سعد زغلول. وقد خلفه على عرشه ابنه فاروق الأوّل. (**معجم أعلام المورد**، مصدر سابق، ص330).

(2) طارق البشريّ، «**التكوين**»، مصدر سابق، ص179 ـ 180.

(3) حوار مع المستشار طارق البشريّ، مجلّة «المستقبل العربيّ»، بيروت، السنة 25، العدد 288، فبراير 2003، ص87 ـ 102.

وقد تُوفّي في حياة الشيخ، وأصغرهم «عبد الفتّاح»، وقد تُوفّي في سنة 1951، وهو في الثامنة والخمسين من عمره، وكان وقتها رئيس محكمة الاستئناف، وهو والد **طارق البشريّ**(1). أمّا أكثر أبناء الشيخ **سليم البشريّ** شهرة فهو الشيخ عبد العزيز، الأديب الذائع الصيت(2).

توفِّي الشيخ **سليم البشريّ** في سنة 1336هـ ـ 1917م بعدما مكث شيخاً للأزهر نحو عشر سنوات، «**ولم يترك ما يورث إلّا بيتين: الأقدم في حارة الشيخ سليم بالبغالة في حي السيدة زينب، والأحدث في شارع البشريّ بحلمية الزيتون**»(3)، وكلاهما من أحياء القاهرة. ويبدو أنّ حيّ الزيتون لعب دوراً في تمييز المزاج الشخصيّ والفكريّ للمستشار **طارق البشريّ** الذي يصف المناخ في هذا الحيّ قائلاً:

«كان بجوار حلمية الزيتون معسكر إنكليزي كبير، وكان هدفاً لضربات الطائرات الألمانيّة. كنّا نشاهد الإنكليز وهم يجوبون الشوارع، وكانت النساء تخشى الخروج مساء حتّى لا يتعرّض لهنّ أحد الجنود الإنكليز. ولم يكن يشغل بالنا في هذا الوقت سوى

---

(1) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص69.

(2) الشيخ عبد العزيز البشريّ الملقّب بـ «جاحظ العصر». وُلد سنة (1303هـ/ 1886م)، وتُوفّي سنة (1362هـ/ 1943م). درس في الأزهر، ومارس الأدب فلقي فيه ذاته، وخصّ له حياته. لكن عمله بين القضاء والإدارة حدّ من نشاطه الأدبي وقيّده، وقصره على المقالة فافتنّ فيها وأطرف. (ممدوح فاخوري، «**نجوم..لا شهُبْ: عبد العزيز البشريّ**»، مجلة «التراث»، سوريا، العدد 33، السنة التاسعة، تشرين الأوّل، 1989) ـ بتصرّف واختصار. ويمكن الرجوع إلى: الدكتور جمال الدين الرماديّ، **عبد العزيز البشرى**، المؤسّسة المصريّة العامة للطباعة والنشر، مصر، سلسلة: أعلام العرب، عدد رقم 24، من دون تاريخ.

(3) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص69 ـ 70.

قضيّتين أساسيّتين: قضيّة التحرّر من الإنكليز، ومسألة تقييد سلطات الملك والحكم الديمقراطيّ. ولم تكن الحلميّة من الأحياء الثريّة، كما أنّها ليست من الأحياء الشعبيّة، كانت حيّاً من أحياء الطبقة المتوسِّطة، ليس بها عمارات (مبانٍ كثيرة الطوابق)، وإنّما بيوت «مملوكة»، مؤلّفة من طابق أو طابقين، والدي كان يسكن في السيدة زينب، وبعدها انتقل إلى بيت حلميّة الزيتون، وهو بيت له حديقة واسعةٌ جداً، لكنّها جرداء تقريباً. وكان مكوّناً من ثلاثة أدوار، كلّ دور به شقّتان، وكلّ شقّة يسكن فيها أحد أبناء الشيخ سليم البشريّ، وهم أحد عشر ابناً متناثرين بين بيتَي الزيتون والسيدة زينب، وهو يجمل وصف هذه الحياة العائليّة بأنّها: «حياة مستقلّة، ومودّة قائمة، وتقارب، وعلاقات يوميّة حميمة»[1].

في هذا البيت وُلد «**طارق عبد الفتاح سليم البشريّ**» يوم الأربعاء 14 من رجب 1352هـ الموافق أوّل نوفمبر 1933. وكان رابع أخوته وأصغرهم. وكما هو واضح من رؤية البشريّ نفسه لمحيطه فإنّ: «العائلي» و«الوطني» كانت ملامحهما شديدة الوضوح كما أنّ العلاقة بينهما كانت جليّة في ذهنه.

وفي محيط أسرته ـ محضنه الاجتماعيّ الأوّل ـ كان ترتيب **طارق** بين أخوته يأتي في النهاية «من أيّ ترتيب يتبع»، وقد نفهم من ذلك أنّه لم يحظ بما يحظى به الابن الأصغر (آخر العنقود) من تدليل وتمييز بين أخوته، وبخاصة أنّ أباه ـ وكان رجل قانون وقضاء ـ قد جرى في معاملته لأولاده على قاعدة الترتيب ـ أو «الأقدميّة» ـ

---

(1) طارق البشريّ، من حوار أجراه معه: إسلام عبد العزيز ـ عبد الله الطحاوي/ 06 ـ 01 ـ 2010 ـ موقع مدارك (إسلام أون لاين)، سلسلة حوارات التكوين، بتصرّف واختصار كبيرين.

وغرس هذا النظام في وجدان أصغرهم ـ منذ صباه الباكر ـ الطواعية وتقبُّل الاندراج في الترتيب، وعدم استعجال دوره[1].

في هذا السياق، يقول **طارق البشريّ**: «**كنت رابع الأخوة وأصغرهم، وكنت أَرِدُ دائماً في النهاية من أيّ ترتيب يُتّبع، حتّى في أمراض الطفولة كنت صاحب التجربة الرابعة، ناهيك عن الدراسة وغيرها. ومع تصميم الأب على التعامل بقاعدة الترتيب بانتظام واطّراد وثبات، أكسبني هذا طواعية وتقبّلاً للنظام والاندراج في الترتيب، متى كان ذلك وفق أُسس موضوعيّة**»[2]..

وعلى جسر التلاقي بين الاستعداد للسير عكس التيّار، وفي الوقت نفسه، الاستعداد للاندراج في التراتبيّة، بلور **طارق البشريّ** توازناً بين عالَمَيْ القضاء والفكر، ففي الأوّل كان رجل تراتبيّة بامتياز، وفي الثاني كان رجل المواقف الصلبة التي لا تأبَهُ لسطوة ما هو سائد ولا تتردّد في مواجهته.

لقد كان والده قاضياً متخرّجاً من كليّة الحقوق، وكان يحب العمل بالمحاماة، وفضّل القضاء لأنّ فيه درجةً مّا من ضمان الدخل الثابت وتُوُفِّي وهو رئيس محكمة. ويصف **طارق** تأثير الأب فيه قائلاً: «**تعلّمت من أبي الاستقلاليّة في الرأي والفكر، والزهد في زخرف الحياة، والاهتمام الشديد بالعمل. وهو كان من جيل الذين عاصروا ثورة 1919 وهم شباب، وخاض غمار الثورة وكان لديه دائماً نظرة هذا الجيل ولم ينتمِ إلى أيّ حزب سياسيّ**»[3].

وعن التنازع المحتمل بين الرافدين الأزهريّ والليبراليّ (الوفدي)

---

(1) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص70.

(2) المصدر نفسه.

(3) حوار أجراه المؤلّف مع المستشار طارق البشريّ في منزله في 1/ 5/ 2010.

في الوالد **عبد الفتاح البشريّ**، ينفي **طارق** وجود تعارض بينهما على الإطلاق، «**فالجانب الإيمانيّ فيه كان قويّاً جدّاً، والوفد لم يكن داعية للعلمانيّة، وكان يقبل أصحاب المرجعيّات المختلفة، وكان همّه الاستقلال والديموقراطيّة**»[(1)].

وقد أمضى **طارق البشريّ** سنوات طفولته وصباه ومطلع شبابه في البيت القديم لجده الشيخ **سليم** ـ في حلمية الزيتون ـ إلى أن قارب العشرين من عمره؛ تحيط به «العمائم» و«الطرابيش»، وهو يتقلّب بين بيت جدّه لأبيه في المدينة، وبيت جدّه لأمّه في القرية. وخلال الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن؛ لم تكن العمائم والطرابيش والقبعات مجرّد أغطية للرؤوس، وإنّما كانت ـ أيضاً ـ رموزاً لتكوينات ثقافيّة، وعلامات على اتجاهات فكريّة، بينها من الاختلافات أكبر مما بينها من الاتفاقات، وكان لابس العمامة في أبعد نقطة من لابس القبعة، ولابس الطربوش يقف في منتصف المسافة بينهما، أو قد يكون أقرب إلى العمامة أو أقرب إلى القبّعة، كذلك لم تكن القرية كالمدينة، وخاصة إذا كانت المدينة هي «القاهرة»، ونمط الحياة مختلف في كليهما، كان كذلك، ولا يزال هذا الاختلاف قائماً إلى حدّ كبير[(2)].

كانت العمائم للشيوخ ذوي الثقافة الأزهريّة، وكانت الطرابيش للأفنديّة خريجي المدارس المدنيّة الحديثة. وأكبر عمامة تأثّر بها **طارق البشريّ** كانت عمامة جدّه **الشيخ سليم** الذي لم يرَه ـ إذ كان قد توفِّي قبل مولده بستة عشر عاماً ـ لكنّه في طفولته وصباه سمع عنه كثيراً من عمّاته، وظلّت بردة (عباءة) **الشيخ سليم** «تلفّ» بيته بعد

---

(1) المصدر نفسه.

(2) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص71.

وفاته لأكثر من عقدين من السنين. وقد ورث **طارق البشري** من حكايات العمّات حبّ جدّه، حتى أنّه تعلّق ببعض آثاره التي تركها، وعن ذلك يقول: «**شعرت أنّ الشيخ سليم كان صاحب السهم الأكبر في تربيتي، فكنت ألبس عباءته، أستدفئ بها، ولازمتني لمدّة طويلة حتّى بلِيَت**»(1).

بعد **الشيخ سليم** يأتي أصحاب العمائم وأصحاب الطرابيش الذين عاش بينهم **طارق البشريّ** وتأثّر بهم في طفولته ومطلع شبابه. أمّا العمائم فكانت لسبعة من أعمامه؛ تخرَّجوا جميعاً من الأزهر. وثمة عمامة ثامنة كانت لجدّه لأمّه **الشيخ محمد محمد حسن غانم**؛ الذي تخرَّج من الأزهر أيضاً؛ لكنّه عاد واستقرّ في بلدته ـ قرية «الدير» التابعة لمركز طوخ بمحافظة القليوبيّة (شمال القاهرة) ـ وعلى عكس جدّه لأبيه، كان جدّه لأمّه يمتلك أرضاً زراعية «بحجم طيّب جداً» لكنّه كان وحيداً بهذا التميّز(2).

ومن بين العمائم التي أحاطت بطارق في صباه، تبرز عمامة **الشيخ عبد العزيز** (تُوفّي سنة 1943)، وهو من أعلام الأدب في مصر خلال النصف الأوّل من القرن العشرين. وقد كان «**من أرقّ الأدباء أسلوباً، وأحلاهم دعابةً، وأعذبهم حديثاً،....، وكان يمتاز بذكاء لَمّاح، وسرعة خاطرة**»(3).

أما الطرابيش فكانت لأولاد أعمامه الذين سلكوا ـ بلا استثناء ـ إلى التعليم الحديث، وقد تأثّر بهم بفارق السن الكبير بينه وبينهم، وبعضهم كانت سنّهُ قريبة من سنّ أبيه. وكان أبوه أصغر أبناء **الشيخ**

---

(1) طارق البشريّ في حوار له مع ليلى بيومي، منشور في مجلة «المختار الإسلاميّ»، القاهرة، العدد 182، فبراير 1998، ص41.

(2) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص71.

(3) جمال الدين الرماديّ، مصدر سابق، ص332.

سليم، وأوّل من انتقل منهم إلى المدارس الحديثة، وتخرَّج من كليّة الحقوق، واشتغل بالقضاء الأهلي حتى وفاته وهو رئيس لمحكمة الاستئناف في سنة 1951م. وكان عمّه عبد الله بك يعمل في الجيش، وذهب في حملة دنقلة إلى السودان في سنة 1899م، وعمل بعد عودته في ديوان الخديوي عباس حلمي، ونُفي معه خارج مصر حتى العشرينيات، ووافاه الأجل في سنة 1937م[1].

وفي محضنه الاجتماعي الأوّل ـ أيضاً ـ كانت أمه (**السيدة زنوبة بنت الشيخ محمد حسن غانم**) مثالاً لهدوء الطبع، والنفس الراضية، والعطاء والصبر، توفِّيت في إبريل 1968م. وقد سُئِل عنها فقال: «**أمّي كانت هادئة الطبع جداً، وكانت لا تحمل بغضاً لأحد، وكنت أشعر أحياناً حينما يستفزّها أحد أنّها في غاية الغضب، ولكن عندما ترى من يستفزّها يزول كلّ ما في نفسها، وكانت قدرتها** على **الصفح شديدةً جداً، وكانت بسيطة، وأولادها هم كلّ شيء في حياتها، وكانت واهبة ومانحة**». ولا أثر يعدل أثر الأمّ في ولدها، وقد قالوا قديماً: «الطبع يؤخذ بالمخالطة»، فما بالنا والأمر هنا ليس مجرّد مخالطة فقط، وإنّما أمومة وبنوّة ومعيشة ووقائع حياة يوميّة[2].

---

(1) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص73.

(2) المصدر نفسه، ص74.

الفصل الثاني

مصادر التكوين الثقافيّ والفكريّ

تبلورت شخصيّة **طارق البشريّ** في مسار طويل يتّسم بالغنى على الرغم من القيود التي فرضتها عليه مهنته كقاضٍ، فهي منعته من «ممارسات» عديدة يبدي فيها رأيه في الشأن الجاري، أو ينخرط في تنظيمات سياسيّة؛ لكنّها لم تمنعه أبداً من أن يدخل عالم السياسة من بابَيْ: التاريخ والفكر، فاختار موضوعات مؤلّفاته التاريخيّة والفكريّة وفقاً لانحيازاته التي لم تجد طريقها إلى التحقّق عبر الانخراط في العمل العام.

ومن السمات المميزة لمسيرة المستشار **البشريّ** تأثّرها بثنائيّات متقابلة: التمرّد/الاندراج ـ العمائم/الطرابيش...... ومن الناحية الاجتماعيّة تأثّر بثنائيّة أخرى كان لها أثر مهمّ ممتدّ، إذ أمضى طفولته وصباه ومطلع شبابه بين العمائم والطرابيش، في أسره ممتدّة، مترابطة؛ تتغلّب فيها علاقات القرابة على الانفراد الطبقي الذي قد يميّز بعض أعضائها. فضلاً عن أنّه أمضى تلك الفترة بين «المدينة» و«الريف».

وقد تمثّلت المدينة بالنسبة إلى **طارق البشريّ** آنذاك في حيّ «حلميّة الزيتون» بالقاهرة، والقاهرة يومئذٍ كانت تمرّ بظروف الحرب العالميّة الثانية، وللحرب مناخها الخانق، فضلاً عن مشاهدة عساكر الإنكليز وغيرهم من جنود الحلفاء، وهم يتسكّعون في شوارع المدينة. أمّا الريف فقد كانت له به علاقة حميمة، وتمثَّل له ـ في تلك الفترة ـ في قرية جدّه لأمّه، وهي بلدة «الدير»؛ التي تبعد عن مدينة القاهرة بمسافة لا تزيد عن ثلاثين كيلومتراً يقطعها قطار الضواحي أو السيارة في زمن لا يصل إلى الساعة الواحدة. وعن تلك الفترة يقول : «**فلم تكن أي إجازة تزيد عن يومين إلّا ونقضيها في القرية**». وظلّ على هذا الحال إلى أن كَبُر واستدرجته القاهرة وغرق في خضمّها، فلم يعد يتردّد على القرية وقد أتاح له تردّده على الريف أن يطّلع باكراً على الوجه الآخر للحياة الاجتماعيّة في مصر، وهو وجه حياة أهل الريف، المكمِّل ـ أو المقابل في أحيان كثيرة ـ لحياة أهل المدن[1].

في «المدينة» عرف **طارق البشريّ** تطلّعات أصحاب الرؤوس المطربَشة إلى حياة أكثر تقدّماً وأكثر رفاهية، ولاحظ أيضاً وجود ازدواجيّة ثقافيّة واجتماعيّة بين «المطربَشين» و«المعمّمين»، ولاحظ كذلك أنّ جيل المطربشين من شباب ثورة 1919 «**كان موصول العروق بالرؤوس المعمّمة**»[2].

وفي «القرية» عرف أنّ الحياة هناك تسير على وتيرة مختلفة قوامها «الدين، والزراعة، والأسرة الممتدّة»، ولاحظ أيضاً أنّ الدور الوظيفيّ بالغ الأهميّة للتكوينات الاجتماعيّة الموروثة، وبخاصة

(1) المصدر نفسه، ص74.

(2) المصدر نفسه، ص75.

«الطرق الصوفيّة» ودورها في إيصال الثقافة الدينيّة والتربية الوجدانيّة إلى كلّ المستويات الشعبيّة، وأدرك الأثر السلبيّ لازدواجيّة نظام التعليم على القرية، حيث «التعليم الحديث» يأخذ من الريف صفوته ويفرغه من طاقاته، والتعليم الأزهريّ يربي له صفوته ويضيف إليه[1].

في هذا السياق يرى **الدكتور إبراهيم البيومي** غانم أنّ «العمامة»، و«الطربوش»، و«المدينة» و«القرية»: كلمات أربع تلخّص المحيط الاجتماعيّ ـ بمعناه الخاص وبمدلوله العام ـ الذي نشأ فيه **طارق البشريّ**، منذ مولده إلى دراسته في كليّة الحقوق في سنة 1953م. ومن محيطه هذا تشرَّب الكثير من المبادئ والقِيَم، ومنه أيضاً أخذ طريقه إلى مصادر تكوينه الفكريّ والثقافيّ؛ رسميّة كانت هذه المصادر أو غير رسميّة[2].

وثمة أربعة مصادر أسهمت ـ بدرجات متفاوتة من حيث الكمّ والكيف ـ في التكوين الفكريّ والثقافيّ **لطارق البشريّ**:

أوّلها: المناخ الثقافيّ العام للمجتمع الذي نشأ فيه وتأثَّر به، وتسرّبت قضاياه إلى وعيه منذ صباه الباكر.

ثانيها: نظام تعليمه الرسميّ الذي سلكه عبر مراحله المختلفة، من الابتدائيّة إلى الجامعة.

ثالثها: قراءاته الحرّة.

رابعها: تأثُّره ببعض أعلام العصر وكبار مفكّريه، وذلك بقراءته لهم، أو اتّصاله بهم، أو إعجابه بأعمالهم[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص75.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص76.

وعادة يكون إسهام المناخ الثقافيّ العام في التكوين الفكريّ للشخص إسهاماً تلقائياً وعاماً؛ لا يختصّ به فرد دون آخر، وذلك بالنسبة إلى مجموع الأفراد الذين يخضعون للمناخ العام نفسه في فترة ما. وتأثير هذا المناخ العام في الأفراد قد يكون أميَل إلى التنميط وطمس الفروق، وقد يكون تعدّدياً يعزّز الاختلافات والتمايزات ويمنحها فرصة الظهور والتبلوَر بحيث تصبح بصمتها أقوى وأكثر وضوحاً من أوجه التشابه. ولا شك في أنّ شخصية **طارق البشريّ** تبلورت من التفاعل الخلاق من عوامل تنميط قويّة (الأسرة الممتدّة ـ الثقافة الريفيّة ـ الطابع الدينيّ الغالب لثقافة العائلة)، ومن مناخ تعدّدي شديد الثراء شهدته مصر خلال الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي.

ومن ناحية أخرى، فإنّ تأثير هذا المناخ العام يختلف باختلاف الاستعدادات الخاصة بكلّ شخص، فالبشر تتفاوت استجاباتهم للمؤثّر الواحد بحسب «الفروق الفرديّة» التي تميِّز كل واحد منهم. ولا ينفرد مؤثّر مّا بصياغة الشخصيّة الإنسانيّة حتى لو أمكن ـ نظريّاً ـ تتبُّع أثره منفرداً. فالعوامل المختلفة التي تشكّل ما يُسمَّى «التأثير العامّ» هي أقرب إلى السبيكة منها إلى المعادن المختلطة من دون انصهار.

وهناك دائماً تأثير واحد أو أكثر يولّده مصدر أو أكثر، تكون الأقدار قد هيّأته لواحد من الناس دون غيره. أمّا «نظام التعليم الرسميّ» فهو يسهم في التكوين الفكريّ ـ لمن يندرج في سلكه ـ عن طريق ما يقدّمه من معارف يتلقّاها الشخص بطريقة منظّمة؛ في صورة مقرّرات أو مناهج دراسيّة بشكل أساسي، هذا بالإضافة إلى الدور الذي يقوم به الأساتذة والمعلِّمون بالنسبة إلى تلاميذهم؛ إذ عادة ما يتأثّرون بهم، وقد يتّخذه البعض منهم قدوة يتّبعونه، أو مثالٍ يتطلّعون

إليه ويحتذون به، أو قد يقوم هو بدور توجيهيّ وإرشاديّ لا يظهر أثره إلّا بعد مضيّ سنوات عديدة[1].

ولئن كان «المناخ الثقافيّ» يُعتبر مصدراً تلقائياً عاماً للتكوين الوجدانيّ والفكريّ للفرد، فإنّ «النظام التعليميّ» يُعتبر مصدراً منظّماً يسهم في بناء هذا التكوين، والأوّل يعزّز التعدّدية فيما الثاني ينزع بقوّة نحو التنميط. أمّا القراءات الحرّة في مجالات العلم بفروعه المختلفة فتُعتبر مصدراً خاصاً للبناء الفكريّ والثقافيّ. والإفادة من هذا المصدر تتوقّف على قدرات الفرد؛ سواء كانت قدرات مادّية أم عقليّة أو ذهنيّة، وعلى قدر أهل العزم تأتي العزائم.

العامل الأوّل: المناخ الثقافي، وهنا نحن بإزاء مناخ شكّلت «القضيّة الوطنيّة» ملامحه الأساسيّة خلال الثلاثينات والأربعينات وما تلاها. وقد تفتَّح وعي «**طارق البشريّ**» ـ بجماعته وأُمته ـ في ذلك المناخ والتقط وعيه ـ في حدود قدرة ابن الثامنة أو العاشرة ـ بعض الأحداث التي كانت تموج بها مصر آنذاك، وبخاصّة ما كان منها متعلِّقاً بالمسألة الوطنيّة وبالتطوير الديمقراطيّ. وبعد انتهاء الحرب تعبَّأ المناخ العام كلّه بقضيّة الجلاء، والمطالبة بالاستقلال حتى أنّه يقول عن ذلك: «**بعد الحرب كانت كلمة الجلاء تحمل أعذب النغم**»[2].

ويصف **البشريّ** نفسه مرحلة تفتُّح وعيه قائلاً: «**في البداية تفتّح إدراكي العام السياسيّ والثقافيّ في الأربعينات، ومع نهاية الحرب العالميّة الثانية بدأت أهتمّ بالشأن العامّ. ولم تكن قضيّة الانخراط في السياسة في ذهني بل كنت متابعاً، ومن أسباب هذا أنّني بحكم**

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص78. (باختصار).

الانتماء إلى العائلة كنت أفهم أن يكون لي موقفٌ فكريّ من دون الانخراط، ولم أشعر أنّ هذا قيد عليَّ عندما عملت بالقضاء»[1].

وقد اغتنم **طارق البشريّ** ما وفّره ذلك المناخ؛ فاغتنى باكراً بالواقع، وبهموم الجماعة الوطنيّة، وأفاده في هذا المجال ـ أيّما إفادة ـ كِبَر فارق السن بينه وبين أعضاء أسرته (الأب ـ والأعمام، بل أبناء الأعمام)؛ إذ جعله ـ هذا الفارق ـ يترعرع بين ثلاثة أجيال، ويراقبهم معاً، ويتشرّب منهم جميعاً. واحتلّت «القضيّة الوطنيّة» مكاناً مركزياً في وعيه ووجدانه، وصارت أحد المحاور الرئيسة في اهتماماته الفكريّة والسياسيّة، وظهر أثر هذا الاهتمام في معظم مؤلّفاته حتّى أنّه قال: **«من يسألني من أنت؟ أقول له أنا من أبناء الحركة الوطنيّة في مصر، ومن هذا الجيل الذي تربّى في حجر ثورة 1919، وُلِد جيلنا بعد هذه الثورة ببضع عشرة سنة في الثلاثينات، ولكنّنا أبناء من قاموا بهذه الثورة؛ تربّينا في حجورهم، وسمعنا أعذب النغم في طفولتنا عن استقلال مصر، وكانت صورة مصر المستقلّة في رؤانا هي صورة المدينة الفاضلة»**[2].

العامل الثاني: نظام التعليم الرسميّ، وقد تلقَّى **طارق البشريّ** تعليمه الرسميّ في المدارس المصريّة الأميريّة؛ بدءاً من مدرسة الزيتون الابتدائيّة التي التحق بها عام 1940، مروراً بمدرسة مصر الجديدة الثانويّة (أكتوبر 1944 ـ مايو سنة 1949)، وانتهاء بكليّة الحقوق ـ جامعة فؤاد (القاهرة حالياً) التي تخرّج فيها في مايو سنة 1935. وقد كان طريقه في «مؤسّسة التعليم» الطريق المعتاد الذي سلكه كثيرون من قبله ومن بعده من المصريّين. وقد ترك هذا التعليم

---

(1) من حوار أجراه المؤلّف مع المستشار طارق البشريّ في منزله في 1/ 5/ 2010.
(2) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص78 ـ 79. (باختصار).

آثاراً بعيدة المدى على تكوينه المعرفيّ والفكريّ؛ ففي كلّ مرحلةٍ منه علقت بذهنه بعض المواقف المؤثّرة، ونقشت في عقله نقوشاً بارزة، وكان الفضل الأساس فيها راجعاً إلى مدرّس من مدرّسيه أو أستاذ من أساتذته، أو كتاب من الكتب التي كانت مقرّرة في الدراسة[1].

أنهى **طارق البشريّ** المرحلة الابتدائية كارهاً مادّة «الرسم»، منصرفاً بكُلّيته إلى الفنون الكلامية حتى صارت وسيلته الوحيدة في التعبير. وفي المرحلة الثانوية أعجبته مادة التاريخ وأحب مدرسها وكان الكتاب المقرّر هو كتاب «**أوروبا في القرن التاسع عشر**» **لمحمد قاسم وحسن حسني**، وكان مدرّس المادة الأستاذ **محمود الخفيف**؛ وكان أديباً شاعراً مؤرّخاً وهو الذي أَلَّف أهم كتاب عن **أحمد عرابي** بعنوان «**أحمد عرابي الزعيم المفترى عليه**»[2]، وهاجم فيه **الخديوي توفيق** ووصفه بالخيانة. ويذكر الأستاذ **طارق البشريّ** أنّه حينها كان في المرحلة الثانوية، وكان يجهر بآرائه بين طلبته والمحيطين به وهو ما جعله يحب التاريخ ويشعر أنّ العمل رسالة تؤدّى. وهذا هو الأثر العميق الذي تركه فيه أستاذه الأستاذ **محمود الخفيف**. وفي الجامعة (1949 ـ 1953) أحب «القانون» إضافة إلى حبّه لـ «التاريخ» الذي اكتسبه في المرحلة الثانويّة على ما ذكرنا. وفي كليّة الحقوق أيضاً تأثَّر بعدد من أعلام الفقه والشريعة، الذين كانوا يدرّسون فيها، ومن أبرزهم **الشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ علي الخفيف والشيخ محمد أبو زهرة**، وعن ذلك يقول: «**أحببت**

---

(1) المصدر نفسه، ص79 ـ 80. (باختصار)

(2) أحمد عرابي باشا، زعيم عسكري مصري ثار على الخديوي توفيق عام 1882. بعد فشل الثورة حوكم وحُكم عليه بالنفي إلى جزيرة سيلان. وفي عام 1901 سمحت له السلطات بالعودة إلى مصر. وتُعرَف ثورته بـ «الثورة العرابية» (**معجم أعلام المورد**، مصدر سابق، ص285).

القانون، واخترته دون تفكير في غيره، فكان كالقدر ليس له بديل، ولقد لقيني ولقيته، وأحببته وأحبّني. وما من أستاذ درست عليه إلّا نفعني الله بعلمه، ولكن يظلّ للشيخ عبد الوهاب خلاف أثر خاص. أثر تغلغل في نسيج الدماغ، وفي عضلة المخّ، ولا يزال.. كان جاداً دائماً، فيه صرامة منهج وفقه، وفيه دقّة موازين الذهب في اختيار اللّفظ، وفيه اقتصاد هائل في استخدام الألفاظ. ومقاصد كالشمس واضحة». وهو حكى عن مدى تأثُّره **بالشيخ خلاف** أثناء دراسته الجامعيّة فقال أيضاً: «**أكثر من تأثّرت بهم كان الشيخ عبد الوهاب خلاف؛ بشخصه وكتاباته. إنّه ربط** على **عقلي القانونيّ، وأحببت أسلوبه، وهذا أثر على طريقتي في الكتابة، وكان الشيخ خلاف وقتها يدرّس مادتَي: الفقه والوقف لطلبة السنة الرابعة**»[1].

ويرى الدكتور **إبراهيم البيومي غانم** أنّه قد يبدو من المفارقات ـ ونحن نبحث في مصادر التكوين الفكريّ لأستاذنا **طارق البشريّ** ـ أن تكون دراسته للحقوق هي التي أتاحت له فرصة الاطّلاع على الفقه الإسلاميّ، وذلك من خلال دروس ومحاضرات مادة «الشريعة الإسلاميّة» ضمن مقرّرات الكليّة. وكانت تلك الدروس من الأمور التي أبقته مجذوباً إلى الإسلام كنظام في المجتمع والمعاملات. يقول: «**كنت أشعر أنّ الشريعة الإسلاميّة ربّانية لا يأتيها الباطل، والفقه الإسلاميّ المتّصل بها والمجدول من أحكامها فروعاً وأصولاً من أعظم ما تفتّقت عنه العقليّة الإسلاميّة في ما قدّمته للحضارة الإسلاميّة.. وكان يوم مذاكرتي للشريعة هو يوم نزهتي**»[2].

العامل الثالث: القراءات الحرّة، وقد أُتيح **للبشري** ثروة هائلة

---

(1) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص80 ـ 82. (باختصار).

(2) المصدر نفسه، ص82.

من الكتب منذ وقت مبكّر بفضل المناخ الذي نشأ وترعرع فيه، وكانت أول مصادر الكتاب مكتبة جده الشيخ **سليم البشريّ**، التي آلت بعد ذلك إلى الأزهريّين من أولاد **الشيخ سليم**، وبعدها مكتبة الأب، وكان عنده مكتبة دينيّة وقانونيّة قوية، وكان يقرأ في الأدب كثيراً. وكان لدى **البشريّ** مكتبة دينيّة أخرى في القرية هي مكتبة جده لأمه، الذي كان شافعياً حائزاً على شهادة العالميّة من الأزهر الشريف. وتميّزت قراءاته مبكراً جداً بجدّية كبيرة فقرأ مثلاً في «**سقط الزند**» وعمره 8 سنوات، واجتهد مع «**اللزوميات**»[1]، وقرأ شروحها، وقرأ لـ أحمد شوقي وغيره. وقد غلب الأدب على قراءاته الأولى بصفة عامة، ففي البداية قرأ بكثرة لعباس محمود لعقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم وعبد القادر المازني وغيرهم. وجاء بعد هذا المتنبي وأبو العلاء المعري وأحمد شوقي وحافظ إبراهيم وإبراهيم ناجي، وكان في اختياره ذا مزاج تقليديّ (كلاسيكيّ)[2].

وبعد تجاوز مرحلة البدايات كان **البشريّ** يحدد الموضوعات التي يهتمّ بالقراءة فيها، فقرأ في التاريخ المصري بشكل واسع، وفي التاريخ العربيّ والاقتصاد والفلسفة والرواية والأدب عموماً، وكان إلى جانب القراءة يتابع المسرح والسينما ويستمع للموسيقى الكلاسيكيّة التي جذبته جدا[3].

---

(1) سقط الزند: أول إنتاج أدبي وكان شعراً؛ ولذلك يعتبره النقّاد أول دواوينه، وقد نظمه في صباه، ويحتوي ما يقارب 3 آلاف قصيدة نظمها المعرّي في مواضيع الشعر المختلفة. واللزوميات ديوان شهير للشاعر نفسه.

(2) طارق البشريّ، قرأت «المعري» وأنا ابن 8 سنوات!»، مصدر سابق. (بتصرف واختصار كبيرين)، وحوار أجراه المؤلّف مع المستشار طارق البشريّ في منزله في 1/ 5/ 2010.

(3) حوار أجراه المؤلّف مع المستشار طارق البشريّ في منزله في 1/ 5/ 2010.

وبعد مكتبات العائلة انتقل **البشريّ** إلى مكتبة مدرسته الثانوية، فمكتبة كليّة الحقوق بجامعة القاهرة، ومن بعدها مكتبة مجلس الدولة، ومكتبة محكمة النقض، ومكتبة نقابة المحامين. وإلى جانب هذا كوَّن مكتبة خاصة به؛ كبرت مع مرور الأيام والسنين؛ حتى صارت تحتوي على حوالي عشرة آلاف كتاب[1].

أما مكتبة «مدرسة مصر الجديدة الثانوية»، فكانت تحوي كتباً كثيرة، وكانت عامرة بالكتب الأدبيّة بصفة خاصة، وكان **البشريّ** يستعير منها، ويجلس في قاعتها الفسيحة يقرأ ويطالع في أوقات الفراغ. وفيها وفي غيرها قرأ لأمثال **عباس محمود العقاد، وطه حسين، ومصطفى صادق الرافعي، ومحمد فريد أبو حديد، وعبد العزيز البشريّ** وغيرهم من الأدباء الأعلام، فألَمَّ بالاتجاهات الأدبيّة التي ظهرت في مصر خلال النصف الأوّل من القرن العشرين حتى بدايات نصفه الثاني. ودفعه شغفه إلى استئذان رئيسه في العمل أن يستخرج نسخة من مفتاح مقرِّ عمله بمجلس الدولة ـ وكان آنذاك في ميدان عابدين بالقاهرة ـ وكان يمكث فيه الساعات الطوال، منفرداً أو مع زملاء له، بعد انتهاء وقت العمل؛ في النهار، أو في الليل، أو في أيام الإجازة. وقد أفادته تلك القراءات المركّزة في المجال القانونيّ؛ فيسّرت له مادته، وعن ذلك يقول «**عشت القانون عيشاً، وأمكن بذلك أن تلين مادته معي وتتطوّع**».

العامل الرابع: تأثّره بمعاصريه من كبار العلماء، وهذا طبيعي ففي كلّ جيل يسهم عدد من العلماء والمثقفين الكبار في التكوين الوجداني لأبناء أمّتهم، وفي بناء شخصيّتهم الثقافيّة والأخلاقية. وذلك من خلال المبادئ التي يدعون إليها، والأفكار التي ينشرونها،

---

(1) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص83.

أو المواقف التي يثبتون فيها. وقد تأثّر **البشريّ** بنسب متفاوتة بعدد من كبار علماء العصر ومفكّريه، وعبَّر عن مشاعره نحو بعضهم، وتكلَّم عن مكانتهم في أمّتهم، وأشار إلى صلته بهم، وتقديره لهم. وصاحب الأثر الأكبر فيه هو **الشيخ محمد الغزالي**. وقد كان كتاب «**عقيدة المسلم**» أول كتاب يقرؤه له وذلك سنة 1951، وكان وقتها في السنة الثالثة بكلية الحقوق، وله من العمر ثمانية عشر عاماً. وعن عمق أثر هذا الكتاب في تكوينه يقول: «**قرأت الكتاب على نفس واحد، وأعدت قراءته في الأيام الأخيرة بعد وفاة الشيخ فوجدته محفوراً في صدري، أكاد أتبيّن ملامحه، ورسم صفحاته في نسخته القديمة، ووجدت موازينه مركوزة في عقلي ووجدته مكتوباً بمنهجه ذاته**». وقد أعجبه في **الشيخ الغزالي** أمور كثيرة، منها: «**التوازن العجيب الذي قدّره الله له**»، و«**اليسر والسهولة في التعبير عن الأمور المعقدة؛ سيّان أن تقرأه أو تسمعه؛ فتعبيره في الحالين يسير مشرقاً، وكأنّه يبتسم لك في كلّ عبارة**»، وأعجبته فيه ـ أيضاً ـ شجاعته وجسارته وقوته، وهو يرى أنّ مصدر شجاعته «**خوفه من الله**»، وأساس جسارته «**هو عمق إيمانه بالإسلام وفهمه له وخوفه عليه**»، ومصدر قوّته «**هو ضعفه أمام الله سبحانه**». وهو يحدّد مكانته منه فيقول: «**هذا شيخي، وشيخنا محمد الغزالي يَرِدُ موقعه في الجذع من شجرة الفكر السياسيّ الإسلاميّ الحديث**»[1].

وكان للشيخ **جاد الحق علي جاد الحق**، أحد مشايخ الأزهر المعاصرين **للبشريّ**، تأثير فيه، إذ كانت له خلال تولّيه مشيخة الأزهر، من عام 1982 إلى عام 1996، مواقف قوية في دعم استقلال الأزهر الشريف، وفي الدفاع عن الإسلام وعن معتقداته،

---

(1) المصدر نفسه، ص85 ـ 86.

وفي الذود عن حُرمات الله، وفي النهوض بالأمانة التي تحملها. وأعظم مواقفه ـ في رأي **طارق البشريّ** ـ موقفه من استقلال الأزهر، وسعيه للنهوض به عملياً وليس فقط بالكلام. ولا شكّ في أنّ حرص الشيخ **جاد الحق** على الأزهر واستشعاره للمسؤوليّة الكبيرة في المحافظة عليه، وفي صيانة كرامة العلم، وكذلك ميزانه الدقيق في النظر للأمور، وفي قيادته لأعرق وأهمّ مؤسّسة إسلاميّة؛ كل ذلك جعله يحتلّ مكانته الرفيعة في موكب مشايخ الأزهر العظام، وهو في تقدير **البشريّ** «**ترك الأزهر وهو أفضل مما كان عليه يوم تسلم مسؤوليّته كشيخ له**»[1].

ومن المصادر المهمة لثقافة **طارق البشريّ** المتعدّدة الروافد: التصوّف، ففي الفترة العلمانيّة من حياته، ولحوالي عشرة أعوام، كان قريباً من الأدب الصوفي، وهي علاقة بدأت من كتاب **زكي مبارك** «**التصوف الإسلاميّ في الأدب والأخلاق**». وهو يعتبر الكتاب من أمتع ما كتب **زكي مبارك**، ويضيف: «**رغم أنّني درست الأدب العربيّ دراسة وافية، وقرأت في أغراض الشعر المتنوّعة من هجاء ومديح، ووصف، وغزل، فإنّني أرى أنّ الخصوبة الحقيقيّة للأدب العربيّ تتمثّل في ما كتبه الصوفيّة؛ حيث تربية الوجدان الحقيقيّة. وكانت كتب زكي مبارك مدخلاً جيداً؛ إلّا أنّه لا يغني عن المصادر الأصلية. وهذا ما كان، فقد دفعني كتابه إلى الرجوع إلى الكتب المراجع في الفكر الصوفي، فقرأت لـ «الشعراني»، و«القشيري»، وقرأت في كتب المناقب، وتعلّمت من أهل الحقيقة كيف تُبنَى النفوس**».

وتوقَّف **طارق البشريّ** طويلاً أمام **جلال الدين الرومي وفريد**

---

(1) المصدر نفسه، ص87. (باختصار).

الدين العطار. ولم يكن غافلاً عن المفارقة، فإنّه يقول: «**في المرحلة العلمانيّة كانت قراءتي الصوفية مستمرة، وهذا أنظر إليه الآن بدهشة، فهل كان احتياجاً قلبياً؟**»[1]

ومن يتأمّلْ مصادر التكوين الفكريّ والوجداني والثقافيّ **للبشري** يجدْ أنّها وصلته بروافد التراث العربيّ الإسلاميّ من ناحية، وروافد الفكر الغربيّ الحديث وتياراته الفكريّة والسياسيّة والثقافيّة من ناحية أخرى؛ سواء منها ما وفد إلينا وفوداً مباشراً من الغرب في الزمن الاستعماريّ الحديث، أم تلك التي نبتت في بلادنا متأثّرة بالمرجعيّة الفكريّة والمعرفيّة العلمانيّة الغربيّة[2].

---

(1) حوار مع طارق البشريّ منشور على مدارك أون لاين؛ وكرّر الفكرة نفسها في حوار مع المؤلّف في منزله في 1/ 5/ 2010.

(2) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، 87 ـ 88.

الفصل الثالث

البشريّ قاضياً وفقيهاً

تمهيد

في 30 ـ 6 ـ 1998 انتهت الولاية القضائيّة لكلّ قضاة مصر الذين بلغوا ـ في هذا التاريخ أو قبله ـ الرابعة والستّين من العمر، ومن بينهم **طارق البشريّ** الذي بدأ العمل في القضاء عقب تخرّجه في كليّة الحقوق سنة 1945، وانتهت ولايته القضائيّة وهو النائب الأوّل لرئيس مجلس الدولة ورئيس الجمعيّة العموميّة للفتوى والتشريع فيه، فكان مجموع ولايته أربعاً وأربعين سنة[1].

وفي الاحتفاليّة الأهليّة التي أقيمت في القاهرة بمناسبة انتهاء ولايته القضائيّة ألقى كلمة ختمها بدرس بليغ مؤثّر. فقد روى عن نفسه أنّه بقي سنتين بعد تعيينه في مجلس الدولة يتحسّس طريقه ليرى

(1) الدكتور محمد سليم العوا، في كتاب: **طارق البشريّ القاضي المفكّر...**، مصدر سابق، ص13.

أيكون قاضياً صالحاً أم لا؟ أيؤدّي ـ أو يستطيع أن يؤدّي ـ في مهنة القانون شيئاً نافعاً أم لا؟ قال: «**وحين بلغت الثانية والعشرين كنت قد اطمأننت على مسيرتي، فخرجت ذات يوم من مكان عملي إلى مسجد السادة المالكيّة، حيث قبر جدّي الشيخ سليم البشريّ وصلّيت هناك ـ في المسجد ـ ركعتين، ودعوت الله أن يوفّقني، وعاهدته بعهد موسى (ع)**: ﴿رَبِّ بِمَآ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ﴾[1]. ثمّ عقّب قائلاً: «**وأرجو أن أكون قد حفظت ذلك العهد**»[2].

ولطارق **البشريّ** توجُّه يميّزه هو الربط العميق بين أنواع الفقه في أحكامه، وبخاصة فقه الواقع، فهو عندما يتصدّى لقضيّة يتصدّى لها من جوانبها كافّة، ويضع القاعدة القانونيّة في سياقها التاريخيّ، وفي سياقها الاجتماعيّ، ثمّ يعطي حكمه، فالحرّية عنده مرتبطة بالعدل[3]. ويرى الدكتور **حسام عيسى** أستاذ القانون المعروف أنّ هناك جانباً بالغ الأهميّة فيه هو الإيمان العميق بالحرّيات، وأهمّ الأحكام عنده هي الأحكام التي دافعت عن الحرّيات وأولها حرّية المواطن، وبالذات الحكم الخاصّ بحقّه في اللّجوء إلى القاضي الطبيعيّ. وهذا واحد من أهمّ الأحكام ربّما في تاريخ مجلس الدولة[4]. وقد ضاق بهذا الحكم أصحاب السلطان فقامت جوقة من الصحفيّين تهاجمه على صفحات الجرائد بشراسة[5].

---

(1) سورة القصص: الآية 17.

(2) الدكتور محمد سليم العوا، مصدر سابق، ص18 ـ باختصار وتصرّف يسيرين جداً.

(3) الدكتور حسام عيسى، في كتاب: **طارق البشريّ: القاضي المفكّر**، مصدر سابق، ص31.

(4) الدكتور حسام عيسى، المصدر نفسه، ص30 ـ 31.

(5) من كلمة الدكتور فاروق عبد البر نائب رئيس مجلس الدولة في اجتماع الجمعيّة العموميّة للفتوى والتشريع في مجلس الدولة بتاريخ 17 ـ 6 ـ 1998)، وهو آخر =

وقد ارتبطت معرفة **طارق البشريّ** بالفقه الإسلاميّ ارتباطاً وثيقاً بعمله القضائي، حيث تشابكت المؤثّرات في مسيرته الفكريّة والمهنية، وفي هذا المجال يقول: «**في عملي القانونيّ هناك مناهج في تفسير النصوص درسناها بينها أصول الفقه، وجميع رجال القانون التطبيقيّين متأثّرون بمناهج أصول الفقه. وقد اكتشفت أنّ تاريخ النصّ وتأثيره على الفهم قادم من التاريخ، وهكذا أصبح هناك تأثيرات غير منظورة بين المجالين، وهذا اكتشفته متأخّراً**»[1].

ويقول **البشريّ** إنّه بعد المراجعة والتحوّل الفكريّ انتبه إلى حقيقة أنّه في الفترة العلمانيّة أيضاً لم تنقطع صلته بالفقه الإسلاميّ من موقع مهني، ويضيف: «**هذا الجانب كان يحلّ لي مشكلة مهمّة هي أنّني لم أشعر يوماً أنّ الدين من علامات التخلّف، ولم تكن عندي أيّ مشكلة في تجديد الفقه الإسلاميّ لأنني كنت أعرف أدواته. لكن ما جاء تالياً هو سؤال: هل هناك إسلاميّة فيها تجديد أم لا؟ ولم أفكّر أبداً هل يمكن التجديد في الفقه الإسلاميّ أم لا لأنّني كنت أعرف أدواتها وميكانيزماتها وإمكانيّاتها، ولكنّني كنت أبحث عن تحقّقها في الحركات الإسلاميّة**»[2].

وفي شهادة مهمّة لفقيه معروف هو الشيخ الدكتور **يوسف القرضاوي** يقول إنّ **لطارق البشريّ** في فقه الواقع مقولات مهمّة، وهو فقيه في فقه المقاصد وفي واقع الأمة إلى جانب فقهه بالنصوص. ويتصف **البشريّ** أيضاً بالشجاعة في الحقّ، وهي صفة

= اجتماع رأسه البشريّ في مجلس الدولة ـ منشور في: **طارق البشريّ: القاضي المفكّر...**، مصدر سابق، ص44).

(1) من حوار أجراه المؤلّف مع المستشار طارق البشريّ في منزله في 1/ 5/ 2010.

(2) المصدر نفسه.

تشتدّ الحاجة إليها عندما يكون القاضي في موقف يحتاج إلى قوة نفسيّة في مواجهة الضغوط الاجتماعيّة والسياسيّة[1]. وهو يرى أنّ فقه الواقع ينقص التيّار الإسلاميّ، فـ «**فعلوم الواقع لم تندمج بعد في الإدراك الثقافيّ الإسلاميّ**»[2].

البشريّ قاضياً وفقيهاً:

الفقه لفظ شريف، جعلت له العرب، عند كلّ تصريف من تصريفاته، معنى يختصّ به، واختاره علماء الإسلام للتعبير عن أهمّ العلوم وأكثرها التصاقاً بحياة الناس وأشدّها تأثيراً فيها: «**وهو علم الحلال والحرام**». وهو عندهم: «**العلم بالشيء والفظنة له**». والفقه في العرف هو: «**الوقوف على المعنى الخفيّ الذي يتعلّق الحكم به**». ولذلك قالوا إنّه التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد. وهو عند الأصوليّين والفقهاء: «**العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسب من الأدلّة التفصيليّة**». والفقيه، في لغة العلوم الإسلاميّة: «**العالم بالأحكام الشرعيّة**». وهو، في لغة القانون، «**العالم بالقانون، المشتغل بشرحه وبيان معانيه، المعنيّ أصلاً، من ذلك، بالوصل بين الأصول النظريّة وبين الواقع العمليّ**». والفقيه يتّخذ سبيله إلى ذلك بتفسير النصوص القانونيّة، وبيان معانيها، متوسّلاً بالتحليل والتركيب من ناحية، وبالتأصيل من ناحية أخرى. فأمّا التحليل فالطريق إليه هو النظر في عبارات النصّ، وفق الأساليب المعروفة لاستنباط الأحكام

(1) من كلمة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، في كتاب: **طارق البشريّ: القاضي المفكّر...**، مصدر سابق، ص33 ـ بتصرّف واختصار.

(2) أكرم القصّاص، «**طارق البشرى: قاضٍ بشمولية مؤرّخ.. ومثقف باحث عن العدالة**»، مقالة منشورة في جريدة «اليوم السابع» المصريّة، بتاريخ: 22/ 10/ 2009.

في علم أصول الفقه، لاستخلاص المادة القانونيّة التي تقدّمها اللفظة المفردة. وأمّا التركيب فهو جمع الأحكام المستفادة من كلّ لفظة، أو من كلّ عبارة على حدة، ووضعها في نسق قانوني واحد لإدراك المعنى الأصيل المقصود من إعمالها معاً. وأما التأصيل فهو ردّ الأحكام القانونيّة إلى أصول جامعة تفهم بالعلم بها أهداف التشريع وغاياته، وهدف الشارع وغرضه، والمقصد الذي يرمي إلى تحقيقه، بتشريع ما، في موضع معيّن. وهو كذلك ـ ردّ الفروع القانونيّة إلى أصول واحدة؛ تظهر هيكل النظام القانونيّ وتحدّد معالمه[1].

وخلال عمله القانونيّ كان **طارق البشريّ** «قاضياً بدرجة فقيه»، وتحفل تقاريره القضائيّة، وهي ليست متاحة إلّا لأهل الاختصاص، بثمرات هذا التلاقي بين القضاء والفقه في ثقافته. وسنتناول قضيّة التفسير كنموذج للجهد التنظيريّ للمستشار البشريّ، ثمّ نتناول نماذج من تقاريره القضائيّة كحالات تطبيقيّة. ففي تقرير قُدِّم إلى الجمعيّة العموميّة للفتوى والتشريع بمجلس الدولة يقول:

«**إنّ هدف التفسير هو معرفة معاني الألفاظ المفردة، والجمع بين أحكامها في نسق قانوني واحد بما يقتضيه ذلك من مقارنة جزئيّات المادة** القانونيّة **بعضها ببعض، لرفع ما عسى أن يظهر من تعارض بينها، ولإدراك المعنى الأصيل المقصود من إعمالها معاً. وهو يرى أنّ لكل عبارة معنى مستفاداً من ألفاظها وحدها. لكن معنى كلّ عبارة يكتسب تحديداً خاصاً وجديداً عند إعمالها مع سائر أحكام القانون، كعضو متكامل في تركيب قانوني واحد متماسك. هذا التركيب هو المعنى العام المستفاد من القانون بجملته. وهو الذي يبرز أدقّ**

---

(1) «**طارق البشرى فقيهاً: لمحات من منهجه في التفسير**»، دراسةٌ منشورة في كتاب: طارق البشريّ القاضي المفكّر، مصدر سابق، ص232 ـ 233 ـ باختصار.

المعاني للأحكام الجزئيّة ولمفاهيم عباراتها المفردة. وهو الروح العام الذي يخضع له تفسير كلّ عبارة من النصّ القانونيّ باعتبارها جزءاً من كلّ. وهو قصد المشرع الذي يذكره المفسِّرون والقضاة، فهذا القصد ليس مفهوماً خارجاً عن النصوص يقحمه التفسير عليها؛ لكنّه المفهوم العام المستفاد من أحكام القانون كلّها وعباراته المفردة جميعاً. وإذا كان لكلّ لفظ معناه المعجميّ، فإن هذا المعنى يكتسب من السياق الذي يرد فيه ظلالاً خاصة. وبالجمع بين الأمرين يظهر معنى نص القانون»[1].

وتشكّل قضيّة التفسير نقطة تلاقٍ مثاليّة يمكن من خلالها رصد التلاقي والتفاعل بين **طارق البشريّ** (القاضي، والفقيه، والمؤرّخ) وهو ما يعبّر عنه بقوله: «**ونحن في عملنا القانونيّ التطبيقيّ ننزل حكماً وارداً بنصّ تشريعيّ على واقعة أو تصرّف وارد بنصّ إخباريّ**». فرجل القانون يتعامل دائماً مع نصوص، سواء بالنسبة إلى عمله النظريّ والتفسيريّ، أم بالنسبة إلى ممارسته التطبيقيّة في القضاء والإفتاء؛ لأنّه دائماً يتعامل مع مبادئ وقواعد مصوغة في عبارات عامة، كما أنّه يتعامل مع وقائع يتلقّاها في صياغات خبريّة، فهو في الأغلب الأعم لا يتعامل مع الحدث إبان حدوثه بل عند الإخبار عنه بعد تمامه. وفي عمله التطبيقي يكون التحقّق من صواب الإخبار جزءاً من عمله. وتكون غاية عمله التطبيقي إنزال الأحكام المصوغة في مبادئ عامة على أحداث، وذلك لتقرير المركز القانونيّ الشرعي لمن تلحقهم آثار الحدث بعد تمامه[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص234 ـ 235.

(2) طارق البشريّ، «**النص بين التشريع والإخبار**» دراسة منشورة على موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين: -/http://www. iumsonline. net 23 ديسمبر 2007.

فثمّة قاعدة عامّة مصوغة في نصوصٍ وهي ما نسمّيه «التشريع» أو «القاعدة القانونيّة»، وثمّة إخبار بواقع صيغ في نصوص أيضاً، هو ما نسمّيه «الدليل»، وتحكمه قواعد الإثبات؛ لكن شتّان ما بين النوعين من حيث الطبيعة وطرائق التعامل مع كلّ منهما. ومنهج التعامل مع النصّ يختلف حسب طبيعته تشريعيًّا كان أو أخباريّا. والنصّ عامّة: «**عبارات محدّدة بألفاظها يُراد بها معنى من المعاني**»، ومتلقّيها يستخلص منها دلالات فكريّة حول معنى من المعاني ويرتّب عليها النتائج، فهي صيغة من العبارات المحدّدة بكلمات وألفاظ تفيد معاني وتنتقل إلى الناس بالقراءة أو السماع، وهم يتعاملون ويتفاعلون معها، وهنا يرد الفارق الأساس بين ما يمكن أن نسمّيه «النصّ التشريعيّ» المتعلّق بمبادئ وقواعد عامّة، وما نسمّيه «النص الخبري» المتعلّق بذكر واقعة يقوم دليل على ثبوتها أو نفيها. والنصّ التشريعيّ بطبيعته يأخذ شكل نموذج قابل للتكرار، وهو آمر بشيء، أو ناهٍ عن شيء، أو مرتِّبٍ لأثر ونتيجة على فعل أو مقدّمة. والنص الإخباري يتشكّل في صورة إخبار عن واقعة أو يمثّل قولاً عنها أو تعليقاً عليها، فهو مثبت لوجوه ممارسة، وهو: «**ذكر نازلة أو بيان موقف عينيّ أو فعل لبشر أو قول لبشر**». ولكلّ من هذين النوعين أساليب مختلفة ومناهج متباينة في التعامل.

والنصّ التشريعيّ مُعَدّ ليحكم تصرّفات الناس بعد صدوره، سواء أكانت معاملات كبيع وزواج أم سلوكيّات كصلاة وصوم أو عقوبات، وهو في أصل وجوده «متعدٍّ» وليس مجرّد نصّ «لازم» بالمعنى اللغوي لهذين المفهومين؛ أي أنّه نصّ لا ينفذ على مصدره فقط، ولا تقتصر دلالته في شأن من أصدره ولا في محتوى عينيّ له، إنما هو دائماً يتعدّى إلى آخرين، بل إنّ المقصود من إصداره أن يتعدّى إليهم ويحكم أنشطتهم. والنصّ التشريعيّ يصدر في الحاضر،

أي في زمان صدوره، فلا ترد دلالته ولا أثره على ما سبقه، سواء أكان تشريعاً إلهيّا أم تشريعاً وضعيّا، وقد ورد في قوانين الدولة «مبدأ عدم رجعيّة القوانين». فهو دائماً نص «قَبلي».

أمّا النص الإخباريّ فهو «تاريخيّ» لأنّه ابن زمن حدوثه، وهو نصّ لازم يتعلّق بما أورد من وقائع وأحداث، لا يتعدّى لوقائع وأحداث غير ما ورد به، ولا يحكم أحداثاً أو أشخاصاً غير من اشتملهم ببيانه، وهو يصدر في الحاضر الذي صيغ فيه، وتنصرّف آثاره ودلالته إلى الماضي الذي سجّله، والذي يكون تمّ من قبل، فهو نصّ عينيّ تنحصر دلالته ومفاداته على ما شمله من واقعه ومن شملهم من أشخاص، وهو نصّ «بَعدي». وهذه الفروق في طبيعة كلّ منهما أنتجت فروقاً كبيرة في منهج تناول أيّ منهما. ونحن في عملنا القانونيّ التطبيقيّ ننزل حكماً وارداً بنصّ تشريعيّ على واقعة أو تصرّف واردٍ بنصّ إخباريّ[1]. فالقضاء نموذج مثاليّ لنقاط التلاقي بين «التشريعيّ» و«الإخباريّ».

فالنصّ التشريعيّ «نموذج»، ودلالته معدّة لتكون قابلةً للتكرار، وآثاره معدّة لتكون عابرة للزمن، لذلك يتضمّن القدر اللّازم من التعميم والتجريد، وأن يصدق على الأفعال المشار إليها فيه بأوصافها لا بأعيانها، وأن يصدق على الأفراد الذين يلحقهم حكمه بأوصافهم لا بذواتهم. والنصّ هنا «حكم» يتعلّق بأمر أو نهي أو بوضع مثل «كلّما جرى كذا وجب أن يحدث كذا»، فهو يضع شرطاً لتصرّف أو يرتّب نتيجة على تصرّف، بغضّ النظر عن ذوات الأفراد وعينيّات الأفعال. والنصّ التشريعيّ بذلك يصوغ نموذجاً قابلاً للتكرار، وإن لم تكن فيه هذه القابليّة فلن يكون «تشريعاً»، وهو لن

(1) المصدر نفسه.

يكون كذلك إلّا باشتماله على عنصر يتوافر مع توالي الزمن وتكراره، وأن يكون عنصراً حاضراً في الأزمان التالية، يؤثّر في غيره ويتأثّر بـه، مـثـل: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [1]، و﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ﴾[2]، ومثل ما يرد بالقانون الوضعي «**كل من اختلس منقولاً مملوكاً لغيره فهو سارق**»، .....«**كلّ عقد يترتّب عليه مخالفة هذا الحكم يعتبر باطلاً**»، فالنصّ هنا صِيغَ صياغةً تجعله نموذجاً لحالة وليس حالة بعينها، وهو بحسبانه نموذجاً يكون قابلاً للتكرار على كلّ ما يحدث من وقائع وتكون اتصفت بالأوصاف والأوضاع الواردة في النص، ونحن عندما نتعامل مع مثل هذه النصوص يقابلنا نوعان من الأسئلة، نوع ينظر إلى عبارات النص وألفاظه: «**هيكل النموذج**»، وآخر ينظر في الوقائع أو الحالات التي تعرض على النص: «**المادة التي سيتعامل معها النموذج**»[3].

ففي النوع الأوّل من الأسئلة، عن تحريم القرآن الكريم للخمر، يقابلنا أسئلة: ما الخمر؟ ما الميسر؟...... وفي قانون العقوبات تقابلنا أسئلة: ما الاختلاس؟ ما المنقول؟ ما المملوك؟...... وكلّها أسئلة تتعلّق بدلالات ألفاظ النصّ وعباراته، وباستنباط ذلك من المعاني اللّغويّة والاصطلاحيّة التي يعبّر بها أهل كلّ علم أو حرفة، وممّا جرت به أعراف التعامل والتفاهم بين الناس. ونحن في إدراك هذه المعاني نكون عند حدود نصّ جامد نتفهّم دلالته في ذاته فقط، سواء باستنباط المعاني من مقتضياتها أم باستقراء دلالتها من سوابق. أما النوع الثاني فينظر إلى الواقع الحادث المستجدّ بعد صدور النصّ

---

(1) سورة المائدة: الآية 90.

(2) سورة النحل: الآية 115.

(3) طارق البشريّ، «النص بين التشريع والإخبار»، مصدر سابق.

التشريعيّ ولما يعتمل في هذا الواقع وليس للعبارات في ذاتها، لذلك تكون أسئلته أسئلة عينيّة تتعلّق بالحالات التي يراد إنزال الحكم عليها، وهي حالات مفردة، وأسئلته هي من نوع: هل المادة السائلة التي أمامنا خمر؟ هل الذبيحة التي نشاهدها كانت ميتة قبل حزّ السكين أم أثناءه أم بعده؟ إلى آخره... ، ونريد أن نعرف في أيّ مركز شرعي أو قانوني يتعيّن وضعها. وهذان النوعان من الأسئلة ومن وجوه النظر هما طرفا «تَفهُّم» النصّ التشريعيّ، وهما ليسا منفصلين، بل متفاعلان يشكلان منهجاً واحداً في فهم النصّ واستدعاء معناه مطبّقاً على حالة معيّنة، وما نسمّيه تفسيراً للنص التشريعيّ إنّما يتعلّق بهذه العمليّة. فالتفسير إذن هو تحريك النصّ الثابت على الواقع المتنوّع المتعدّد، وهو ما يصل بين ما تتناهى ألفاظه وعباراته في ذاتها، وما لا تتناهى حالاته في تنوّعها وتعدّدها[1].

والنصّ التشريعيّ بذاته، أو بألفاظه وعباراته، هو دائماً «نصّ محافظ» وسواء أكان قديماً أم جديداً، وسواء أكان نصاً سماوياً لا يلحقه التغيير والتبديل لوروده من خارج الزمان والمكان، أم كان وضعياً يضعه الناس في كلّ حين، هو نص محافظ لأنّ وظيفته التشريعيّة أن يحكم واقعاً يطرأ بعده، وأن يلزم حركة الواقع من بعد صدوره لتكون محكومةً به. وحتى النصّ الوضعيّ الذي يصدره الناس لتغيير أوضاع في نظم حياتهم ومعاملاتهم هو أيضاً له وجهة محافظة ترِد إليه مما يحمل من أحكام ثابتة وما يفرضه من ذلك على واقع تالٍ، بأشخاصه وعلاقاته. وفي ما يتصل بتعامل النص التشريعيّ مع الواقع المتغيّر، فإنّ هذا الوجه من وجوه منهج التفسير هو ما يكسب النص الثابت حركيّته وفاعليّته. فالنصّ معدّ في صياغته لأن يتجاوز زمن

(1) المصدر نفسه.

صدوره بما يلاحق ما يستجدّ من حالات، وهو مُعَدّ لأن يتجاوز حدود ألفاظه لينسحب على حالات متنوّعة، وكلّ ذلك يجري بمناهج. وقد وُضِعت مناهج لتفسير النصّ التشريعيّ بما يمكّن من تطبيقه على الواقع المتغيّر، ولهذا الأمر مناهجه في الفقه الغربيّ، الذي ينقسم إلى مدارس ومذاهب، فيقال مدرسة الشرح على المتون، والمدرسة التاريخيّة والمدرسة الاجتماعيّة وغير ذلك، وأساس الخلاف بينها في ضبط المنهج يتعلّق بثبات النصّ ومحدودية معانيه الواردة بألفاظه وعباراته وبتغيّر وقائع الزمان والمكان وتنوّع الحالات. وفي فقه الشريعة الإسلاميّة وُضِعت مصادر لاستخراج الأحكام كالقياس والمصالح المرسلة والاستصحاب والاستحسان... وغير ذلك[1].

وللنصّ التشريعيّ اتّصال مباشر بزمان التطبيق، وليس بزمان الصدور فقط، بل إنّ اتّصاله بالأوّل أوثق من اتّصاله بالثاني. وكلّما أعملنا حكمه في حالةٍ عرضت في لحظةٍ مّا كان هذا النص ابن الزمن الذي أُعمل فيه. وكلّ واقعةٍ تحدُث في تاريخ معيّن يمكن أن تتجمّع في حُكْمها مجموعةُ نصوصٍ وليس نصاً واحداً فقط، فواقعةُ قتلِ شخصٍ مثلاً في سنة 2007 يحكمها قانون العقوبات الصادر في 1937 بالنسبة إلى الجريمة، وقانون الميراث الصادر في 1943 بالنسبة إلى واقعة الإرث، وقوانين المعاشات والتأمينات الصادرة في 1975، وهكذا. وكلٌّ من هذه القوانين صدر في وقتٍ مختلفٍ، لكنّها تجتمع في حكم الواقعة بصرف النظر عن تاريخ صدور كلٍّ منها، وهي تجتمع على ذات المستوى من الفاعليّة بحسبانها كلّها قوانين الحاضر بالنسبة إلى الواقعة التي حدثت في 2007 مثلاً، وأحكامها بحسبانها من «حاضر الواقعة» تتداخل في التفسير وتبيّن

(1) المصدر نفسه.

الدلالات. والنصّ التشريعيّ يتجدّد تطبيقه وتتجدّد دلالاته، وهو بتنوّع الحالات التي تعرض له في التطبيق تغتني معانيه وما يستفاد منه من أحكام، فهو كالكائن الحيّ الذي تكسِبه الحركة خصوبةً وخبرةً وثراء. وفي العمل القانونيّ التطبيقيّ نلحظ نصوصاً تصير ثريّة جداً وخصبةً جداً في معانيها، ويمكن أن يوضع في تفسيرها ما لا يكاد يحصى من الشروح، نلحظ ذلك مع طول المعايشة في العمل التطبيقيّ حتى داخل القانون الواحد، والكثرة تفيد التنوّع وكثرة التداخل بين الأنشطة وتستثير الالتباس والعمل على إعادة الضبط والتحديد، وتستثير الأذهان لتبيين الضوابط والفروق وتحديد الآثار المترتبة على الوقائع والتصرفات[1].

فمثلاً، الدستور المصري الصادر في عام 1923 فيه مواد استغرقت جهوداً هائلة في تفسيرها، وكان ذلك يعود إلى الصراع السياسيّ المحتدم إبان سريان الدستور بين أنصار التوسعة في الحركة الشعبيّة وأنصار التوسعة في سلطات الدولة والملك، كالمادة 15 الخاصة بحرّية الصحافة، والمادة الخاصة بتنظيم الاجتماعات، وثمة نصوص ترد في كتب الشرح والمجموعات القانونيّة تسرد سرداً مجرّداً، فلا يكاد يلتفت إليها. والحاصل أن النص التشريعيّ لا يتصل بزمان صدوره فقط، ولكنه يكاد يولد يومياً مع كلّ حادث أو تصرف يقتضي استدعاء حكمه، ويعتبر عنصرا من عناصر الحاضر[2].

وعلى المستوى التطبيقي يستدعي **طارق البشريّ** حصيلته الفكريّة وتبدو آثارها واضحة في عمله القضائيّ، فالمادة القانونيّة عنده ليست جمعاً بسيطاً اعتباطياً لأحكام متعدّدة، لكنّها إعمالٌ متفاعلٌ لهذه

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

الأحكام. ويندر عند تفسير أيّ قانون ألّا توجد فيه عبارات متعارضة ينفي بعضها بعضاً، نفياً كليّاً أو جزئياً، لكنّ جمع عبارات القانون في نسقٍ واحدٍ يعني تفاعل هذه الأحكام المتنافية تفاعلاً ينشئ مركباً جديداً يكتسب كلّ عضو فيه ـ من الكلّ ـ مفهومه الحق وسماته الصحيحة. وحين يكون النصّ المطلوب تفسيره متعلّقاً بحقيقة اقتصاديّة أو اجتماعيّة، فإنّ التفسير الذي يغفل أخذ هذه الحقيقة في الاعتبار يقود، بالضرورة، إلى نتائج خاطئة. لذا حين كان على **طارق البشريّ** أن يبدي رأياً في مدى خضوع أعضاء جمعيّات التعاون الإنتاجي لقانون التأمينات الاجتماعيّة، مارس أعلى درجات الاحتياط كي لا يقع في مثل هذا الخطأ[1].

و**البشريّ** لم يقف في بحثه عند حرفيّة نصوص القانون المذكور، إنما أضاف إلى البحث، النظر في قانون التعاون الذي يصف نشاط جمعيات التعاون الإنتاجي ونشاط أعضائها. وهو انتهى إلى تحديد نقطة البحث في بيان حقيقة العلاقة بين الملكية والعمل في هذه الجمعيات، واستهدى في ذلك بنصوص قانون العمل ونصوص القانون المدني، واستنطق التاريخ ليضع يده على العلاقة بين الملكيّة والعمل والتطوّر الذي أدّى إلى الفصل بينهما. ثمّ قرأ الواقع الذي ينظر إلى العامل لا من خلال نشاط إنتاجيّ يقوم به؛ وإنّما من خلال علاقة العمل التي تقوم بين من يقدّم جهده ومن يقدّم ماله. فهي علاقة اجتماعيّة يتحدّد من خلالها مركز قانونيّ. ورأى **طارق البشريّ** أنّ جوهر التعاون استهداف الدفاع عن المستهلكين والمنتجين، وأنّ التجميع التعاونيّ قُصِد به القيام بالدور الاقتصاديّ للرأسماليّ بالنسبة

(1) أنظر: «**طارق البشري فقيهاً: لمحات من منهجه في التفسير**»، مصدر سابق، ص235.

إلى الجماعة المتعاونة. فهو تجمّع للضعفاء يقدرون به على المنافسة. وقاده ذلك إلى اكتشاف أنّ المشروع التعاونيّ الإنتاجيّ هو الصيغة الحديثة الملائمة للإنتاج الحِرَفيّ القديم، وأنّ أصحاب الِحرَف أعضاء الجمعيّات الإنتاجيّة ليسوا عمّالاً لديها، ولو كان لها كيان مستقلّ بشخصيّته المعنويّة وطبيعته الخاصّة. وقد انتهى إلى أنّ أعضاء جمعيّات التعاون الإنتاجيّ لا يخضعون لقانون التأمينات الاجتماعيّة[1].

والتفسير عموماً لا ينفصل عن الواقع، فحينما وجد الفكر القانونيّ وضعاً تبدو فيه الحقيقة القانونيّة مفارقة للحقيقة الواقعيّة الملموسة؛ لم يتردّد في استنباط الذرائع للتواصل مع واقع الحال، والاعتراف به كمركز قانونيّ. ولم يتردّد في التخلّي النسبيّ عن الحقيقة القانونيّة المتعالية، أو التخلّي عن الجانب المتعالي منها، بما لا يهدر أُسس النظام القانونيّ من جانب، وفي حدود ما يعيد التواصل بين الواقع القانونيّ وفكرة الموظّف الفعليّ في القانون الإداريّ، فكلاهما ظهر نتوءاً في الفكر القانونيّ. ظهر لا ليجافي النظام القانونيّ، ولا ليتمرّد عليه، لكن ليبسط هيمنة هذا النظام على نتوءات الواقع وشوارده. فاعترف بالواقع الشارد مركزاً قانونياً ليستعيد سيطرته على ما يولّده هذا الواقع من آثار[2].

وفي براعة فكريّة وفقهيّة بيِّنة يقول **طارق البشريّ** عن مشكلة الوجود القانونيّ المفارق للواقع العلميّ، إنّ المنطق القانونيّ يستقيم في تداعيه وفقاً لمناهج الاستدلال الصارمة المعترف بها، شريطة أن يصدر هذا المنطلق عن المسلّمات العامّة التي تستبقي له صلته

---

(1) الدكتور إبراهيم البيومي، مصدر سابق، ص236. (باختصار).

(2) المصدر نفسه، 237 ـ 238.

بالواقع الفعلي، بأن يكون للشخصيّة قوامها، وللمال تميّزه، وللقرار وجوده الفعليّ بوصفه تصرّفاً قانونيّاً. فاضطراب أيّ من تلك المسلّمات بطروء الصوريّة على الواقعة القانونيّة، أو بصيرورة الواقع غير واقع، والحاصل غير حادث، يدعو إلى التوقّف، لتدبّر الحال قبل أن يضلّ الفكر القانونيّ في تهويمات الخواء. وتجنّباً لهذا الضلال المحتمل صاغ **البشريّ** رؤيته لصنيع الفكر القانونيّ في التوفيق بين الحقيقة القانونيّة والحقيقة الواقعيّة. وهي صياغة تدلّ على التحرّر من سلطان التقليد، والتوجّه ـ الذي يكاد يكون متفرداً ـ نحو الاجتهاد الذي يحقّق المصلحة ويدرأ المفسدة، وتقديمه على ما قد يبدو، في القراءة الأولى، أنّه ظاهر أو النصّ نفسه[1].

وحين تشتدّ قبضة الدولة على حرّيات المواطنين وأموالهم لا يتردّد الفقيه **طارق البشريّ** في أن يصل بالنص إلى التوسعة على المعرّضين لوطأة هذا التشدّد الحكومي مستهدياً في ذلك ـ من دون أن يذكره صراحة ـ بالقاعدة الفقهيّة التي تقرّر أنّ الأمر إذ ضاق اتسع، وربما قرّره **القرافي** من أنّ الذرائع كما تُسدّ تُفتح. وفي تقرير له عُرِض على الجمعية العموميّة للفتوى والتشريع بشأن فرض الحراسة على ملكيّة مواطن، وأثر الحراسة والوفاة في تطبيق أحكام الإصلاح الزراعي في ظلّ قانون كان يحدّد الملكيّة الزراعيّة بحدّ أقصى، ويصادر ما زاد عليه، ويجعله مملوكاً للدولة لا من تاريخ استيلائها الفعلي عليه بل من تاريخ العمل بالقانون المذكور، أياً يكن تاريخ الاستيلاء الفعلي. وفي ظلّ قانون ثانٍ كان يخضع الأفراد للحراسة لأسباب أقلّ ما يقال فيها إنها شديدة التعسّف؛ في ظلّ هذين القانونين، انتهى **طارق البشريّ** إلى أنّ قواعد الترجيح والتوفيق

---

(1) المصدر نفسه، ص238.

بين النصوص، وقواعد الإعمال الزمنيّ لها، وتدرّج القواعد بين عام يشمل حكمه جميع أفراده، وخاص يقتصر على محلّ وروده فلا ينسخه العام اللّاحق له ـ انتهى إلى أنّ العبرة بالمركز الفعلي في الحالة المعروضة لا بصحيح الاستنباط القانونيّ. وخالف بذلك فتوى الجمعيّة العموميّة للفتوى والتشريع في ما قرّرته من ارتفاع الحراسة بالوفاة؛ إذ كان ثابتاً في الحالة أنّ صاحبها لم يتمّ رفع الحراسة عنه إلّا بعد وفاته بزمن. فقد رأى أنّ إعمال الفتوى ليس له محلّ إذ خالف الاستنباط القانونيّ الصحيح المركز القانونيّ القائم فعلاً. فعدل المفسر هنا عن حكم النص الصريح إلى حكم آخر، مستخدماً قاعدة الاستحسان الأصوليّة، ومستفيداً في عدم جواز تكليف المواطن بما لا يستطيعه بالقاعدة الأصولية (المجمع عليها) من أنه لا تكليف بمستحيل، ولا تكليف إلّا بمقدور[1].

واستهداءً بهذه القواعد واجه **البشريّ** النصّ على ارتداد ملكيّة الحكومة للأراضي الزائدة عن الحد الأقصى للملكيّة، إلى تاريخ سابق لتاريخ الاستيلاء الفعلي عليها؛ مواجهة حدّت من إطلاق النصوص، وبالجمع بينها جميعاً أظهر أنه من المستحيل أن تنشأ ملكيّة للدولة في خلال المدّة الزمنية التي أباح فيها القانون للملّاك الأصليّين توفيق أوضاعهم معه، بالتصرّف في الملك الزائد عن الحد الأقصى الذي أباح القانون تَملُّكه. وهو اتخذ من الإذن لهؤلاء بالتصرّف دليلاً على استمرار الملك لهم. إذ التصرّف لا يكون إلّا لمالك. ومتى اعترف القانون لشخص بحقّه في التصرّف فقد لزم القول بأنّ القانون يعترف له بحقّه في الملكيّة. وإذ كان المالك قد توفيّ في أثناء فرض الحراسة عليه، فقد بحث **طارق البشريّ** ـ في

(1) المصدر نفسه، ص238 ـ 239.

التقرير السابق ـ العلاقة بين أحكام الميراث وأحكام قانون الإصلاح الزراعي. وانتهى ـ بحق ـ إلى ترجيح أحكام الميراث على أحكام الإصلاح الزراعي؛ مقرّراً أنّ القانون ـ وإن ملك تقييد حقّ المالك في التصرّف ـ لا يملك تقييد أثر واقعة الوفاة في توزيع الميراث[1].

ورجع **البشريّ** مستهدياً ـ بناء على ذلك ـ بالفقه الإسلاميّ كون الحق في التصرف في الملك الزائد ينتقل إلى الوَرَثة إذا توفّي المورّث أثناء المدّة المسموح له فيها بذلك. فإذا كانت ملكيّة القدر الزائد عن الحدّ الأقصى لا تنتقل إلى الورثة، فإنّ الحق في توفيق أوضاع الملكيّة طبقاً للقانون ينتقل إليهم، فيكون لهم أن يتصرّفوا في القدر الزائد بعد وفاة مورّثهم. لذلك قلنا إنّه قد أعمل هنا قاعدة: «إذ ضاق الأمر اتّسع». فقد ضيّق القانون حق الناس في التملّك والتصرّف فوسّع الفقه بتفسير النصوص ما ضيّقه القانون. وأعمل قاعدة فتح الذرائع؛ فاتخذ من واقعة الوفاة سبيلاً إلى إباحة ما قضى ظاهر النص بمنعه لتحقيق مصلحة المخاطبين بأحكامه[2].

واعتنى **طارق البشريّ** كذلك بالحقيقة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والواقع العملي ليشقّ طريقه في تفسير النصوص تفسيراً يصل بها إلى تحقيق العدل، وإن بدا أنّه يخالف ظاهر اللّفظ، فإنه صنع ذلك نفسه، مستهدياً بالحقيقة القوميّة، عندما تعرض لمدى جواز إعادة تعيين العامل الفلسطيني بوظيفته السابقة في ظلّ أحكام نظام العاملين بالدولة. كانت الواقعة تتلخّص في أن مدرّساً فلسطينياً طلب إعادة تعيينه في وظيفته بعد انقطاعه عنها بعد صدور قانون ينظّم شأن العاملين المدنيّين في الدولة لم يعرض لمسألة تعيين الفلسطينيين أو

(1) المصدر نفسه، ص239.

(2) المصدر نفسه.

إعادة تعيينهم أصلاً. وهنا رأى البشري أن صنيع القانون سكوت: «**والدلالة السكوتية دلالة ضعيفة، وهى أدنى مراتب الدلالات. لأنّ الساكت لا يُنسب إليه قول. ولأن القاعدة أن النصّ اللّاحق ينسخ النص السابق إذا تعارض معه. وهذه القاعدة تستوجب التفرقة بين النسخ الصريح والنسخ الضمني، الذي يتأتىّ من تعارض بعض دلالات الحكمين اللّاحق والسابق. وفي هذه الحالة يتزاحم النسخ مع قاعدة «إعمال النص خير من إهماله». ويوجب تطبيق القانونيّن معاً بذل جهد لرفع التعارض بين النصين. ولا يقال بالنسخ إلا في حدود ما لا يمكن التوفيق فيه بين النصين**»[1].

ولم يتردد **طارق البشريّ** في مواجهة خطأ الرأي الفقهي، حتى لو كان من وقع فيه الجمعيّة العموميّة للفتوى والتشريع نفسها. فهو يقول في شأن فتواها عن العقود التي تبرمها الهيئة العامة للتأمين الصحي مع الأطباء: «**إنّ فتوى الجمعية سالفة الذكر، قد استهدفت غاية نبيلة تتعلّق بما ارتأته حسناً وملائماً لتسيير مرفق التأمين الصحي، ومثل هذه الغايات لا تغيب عن رجل القانون الإداري فيما يتلمّسه من سبل قانونيّة يحسن بها تسيير المرافق. ولكن يعيب نظر الفتوى المشار إليها، أنها توسّلت بأدبيات القانون الإداري في تحديد علاقة مدنية، فاستخدمت الوسيلة في غير مجالها، وخرجت الفتوى بذلك عن المستقر في الفقه والقضاء، ونهجت نهجاً ذرائعياً يبحث عن المفيد قريب المنال، ولو على حساب الأسس والضوابط الحاكمة**». ووجه التحفّظ على هذا المنهج، أن ما يتقرّر مساساً بالأُسس والضوابط من أجل صالح عام قريب المنال في حالات مخصوصة، قد تَجِدُّ ظروف أو حالات تكشف عن أضراره في غير ما تقرّر من أجله. وليس من

(1) المصدر نفسه، ص240 ـ 241 ـ باختصار.

الصواب تغيير وصف العلاقات في ضوء ما يترتّب على هذا الوصف من الآثار، مرجوة أو مرفوضة، في ظروف ملموسة. بهذا لا يستقيم للمذهب القانونيّ منطق، وبه يقع التخليط. ووجه التحفّظ أيضاً، أنه في صدد علاقات العمل فإن الجهد التاريخيّ لحركة الفكر القانونيّ برمّته، تشريعاً وقضاء وفقهاً، هو إلى التوسيع والإفساح في المعايير الضابطة لعلاقة العمل لتشمل كلّ الصنوف والألوان، في نمط علاقة تتميّز بالتنوّع البالغ، والتغيّر الدائب. كما تتميّز بالتبعيّة الاقتصاديّة أو عدم التوازن في المراكز الاقتصاديّة. ومفاد تلك الحركة الدائبة للتوسعة والإفساح، أن تمتدّ الحماية القانونيّة إلى مستحقّيها من أطراف هذه العلاقة، أيا تكن ضروب التعامل وفنونه. وعلى أيّ حال فوظيفة الإفتاء أدخل في بيان الحكم القانونيّ السليم في إطار الهياكل القانونيّة القائمة ـ وعلى الأوضاع المتغيّرة وعلى الحالات المتنوّعة ـ بما يكفل الهياكل القانونيّة القائمة ـ وعلى الأوضاع المتغيّرة وعلى الحالات المتنوّعة بما يكفل فاعليّة الأداء القانونيّ كنسق فكري وتنظيمي؛ هي أدخل في ذلك من أن تكون وسيلة لعلاج مشاكل عميلة خارجيّة بطبيعتها عن مجال الإشكال القانونيّ، وهذا الموضوع لا يبدو أصلاً أنه تضمّن إشكالاً قانونيّاً، بل إنّ كلّ ما تضمّنه كان إشكالاً إدارياً تنظيمياً أو مالياً[1].

ومن أهم الأعمال الدالة على فقه **طارق البشريّ**، التقرير الثاني ـ الذي قدّمه وهو رئيس لهيئة المفوّضين بمجلس الدولة ـ في الطعن الخاص بحزب «الصحوة»، وهو تقرير مطوّل يقع في اثنتين وثلاثين صفحة، خلاصته أنّ الأحكام التوجيهيّة التي ترد بالدستور هي دعوة للدولة، بكلّ مؤسّساتها الرسمية، والمجتمع بكلّ قواه ومؤسّساته الشعبية، لأن تترسّم في نشاطها تحقيق ما أفصحت عنه هذه

(1) المصدر نفسه، ص242.

الأحكام. وأنه لا حجة لقول يرى في إسلاميّة الدولة أو مصدرية الشريعة الإسلاميّة ما يمسّ بالوحدة الوطنيّة، إلّا أن يكون قولا يحكم على الدستور بالتناقض أو يجهل مفاد أحكامه. وليس الممنوع في التكوين الحزبي تبنّي مطالب الفئات والشرائح والجماعات المختلفة التي يتألّف منها المجتمع أو استكمال ما ينقص من ذلك، إنما الحظر يتعلق بألّا يقوم الحزب على أساس من صدع وحدة الانتماء الوطني العام التي تقوم عليها الدولة وتشمل المجتمع برمّته. ولا يقوم من أحكام قانون الأحزاب حظر لقيام على أساس إسلاميّة المجتمع والدولة ونظمها. وافتقاد التنظيم الحزبي أياً من الأوضاع اللّائحية التي تضمنتها شروط المادة الخامسة من قانون الأحزاب لا يفيد بذاته انهيار واحد من أركان الوجود الحزبي، تأسيساً أو استمراراً، إنما هو خلل في النظام الداخليّ قد يفضي إلى خلل في البنيان الحزبي لا على سبيل الحتم، وهو لا يؤديّ إلى انهيار أحد شروط الوجود، وإن جاز أن يكون قرينه يمكن أن يستخلص منها ما يؤديّ إلى هذا الانهيار[1].

وذهب تقرير **البشريّ** أيضاً إلى أن أهداف الحزب المعروض وبرنامجه لا تقوم بها شروط انضمام إلى الحزب مما حظر القانون بشأن قيامه على ما يتصل بالعقيدة أو الجنس أو المركز الاجتماعي، ولو وُجد شرط بهذا المعنى في النظام الداخليّ للحزب موضوع الطعن المعروض، وثمة فارق بين العزوف عن الانضمام إلى الحزب وبين تعطيل رخصة الانضمام إليه لسبب يرجع إلى الدين أو العنصر أو الجنس أو المركز الاجتماعي. والقول بأنّ الدعوة إلى أسلمة أنشطة الحياة هو مما تقوم به التفرقة بسبب الدين، وما يهدّد الوحدة

(1) المصدر نفسه، ص242 ـ 244. (باختصار)

الوطنيّة والسلام الاجتماعي، هذا القول يتعارض مع مفاد أحكام الدستور من التوفيق بين هذه الأصول حسبما سلف البيان في هذا التقرير. ولا منافاة ولا تعارض بين أيّ من أحكام النظام الداخليّ للحزب المعروض وبين المبادئ التي أوجب قانون الأحزاب مراعاتها. ويلزم اعتبار الإسلام من شروط التخصّص في غير مناصب الولاية العامة، بأن يثبت هذا الاختصاص لأداء نوع عمل محدّد، بحيث لا يُعتبر الشرط تمييزاً موجّهاً ضد طائفة من المواطنين. ولم يستطع الطاعن أن يثبت ذلك بالنسبة إلى شرطهِ هذا الشرط في من يتولى إدارة مدارس الإناث. ومناصب الولاية العامة تتصل بالدولة التي تقوم على جامع سياسيّ يجري وفق تصنيف محدّد. وأنه يتعين ألّا يقوم من شروط الولاية العامة ما يتنافى مع التصنيف الذي جرى به تكوّن الجماعة السياسيّة التي تقوم عليها الدولة[1].

وذهب **طارق البشريّ** في تقريره أيضاً إلى أنّ ما ورد ببرنامج الحزب متعلّقاً بشرط الإسلام لتولّي بعض المناصب لا يقوم حتماً بموجب الأخذ بالشريعة الإسلاميّة. ولا يُعتبر أمراً لا فكاك منه يتفرّع باللزوم من مقتضى الإقرار بمصدريّة الشريعة الإسلاميّة للتشريع. إنما هو موقف فكري وخيار فقهيّ تحقّق به خيار للطاعن في ما يزمع الدعوة إليه بحزبه المقترح. وبموجب كونه خياراً له ـ وليس حكماً لازماً من أحكام الشريعة الإسلاميّة ـ فهو يتحمّل تبعة ما شرط وما رأى، من دون وجه ادعاء، أنّه صدر عمال ليس منه بد بموجب مصدرية الشريعة الإسلاميّة. ومن ثم يكون برنامج الحزب الوطني قد جاء في هذه النقطة قائماً على أساس من التفرقة بسبب الدين، الأمر الذي يفقده شرطاً وارداً بقانون الأحزاب. وللطاعن، إذا شاء، أن

(1) المصدر نفسه، ص245.

يعدل إلى افتقار حزبه أحد شروط تأسيسه، وذلك ما دامت منظورة أمام القضاء. وقد رد الفقيه **طارق البشريّ**، بذلك التقرير على قرار رفض تأسيس الحزب، وعلى وجهة النظر التي كانت مؤيّدة له، رداً لم يجد الحكم الصادر برفض الطعن سبيلاً إلى التعقيب عليه، فآثر الصمت عنه جملة وتفصيلاً[1]!!

لقد اتخذ سبيلاً لذلك زعمه أنه ليس من حق رئيس هيئة المفوّضين أن يقدّم تقريراً في دعوى! وذلك على الرغم من قبول المحكمة نفسها، بهيئتها نفسها، تقرير رئيس هيئة المفوّضين (**طارق البشريّ** نفسه!) في قضيّة الحزب الناصري! ومع أنّ العمل جرى منذ إنشاء هيئة المفوضين على أن يقدّم رئيسها تقريراً، عندما يرى ذلك لازماً أو مناسباً، في القضايا المهمة. إذ لا يعدو دوره ـ طبقاً لقانون مجلس الدولة ـ أن يكون كدور النائب العام أمام المحاكم العادية. فهل يستطيع أحد أن يقول إنّ النائب العام لا يجوز له الحضور أمام المحاكم أو المرافعة في الدعاوى التي تنظرها؟! وفقه **طارق البشريّ** في سداد منطقه، وقوة حجّته، وصدق بيانه، هو الذي قاد محكمة الأحزاب المصريّة إلى هذا القول العجيب غير مسبوقة فيه، ولا متابعة عليه[2].

الحق في التعبير والثوابت الدينية:

ومن الاجتهادات الفقهية المهمة **لطارق البشريّ** رؤيته للعلاقة بين الحق في التعبير والثوابت الدينية، وهو يبدأ اجتهاده بالتفرقة بين فريقين: أحدهما يشترط لتحقّق حرّية التعبير ألا تعوقها ثوابت الدين

(1) المصدر نفسه، ص245 ـ 246.

(2) المصدر نفسه، ص246.

ومقدّساته، أو حتى المتديّنين وهم من أصحاب المرجعية الوضعيّة. الفريق الثاني يرى أنّ الحق في التعبير مشروط بالحفاظ على الحدّ الأدنى من أدب التعامل مع ثوابت الدين ومقدّساته ومسلّماته. ويؤكّد **البشريّ** أنّ الخلاف بين الفريقين لن يُحلّ، حتى وإن بدا في الظاهر أن الأمر انتهى. ويؤصّل المشكلة قائلاً إن: «**الحق ينبغي أن يُقتضَى، وإذا تعارض حقان وكانا متساويين في الأحقيّة وجب إزالة التعارض بينهما بما يحفظهما معاً أو يحفظ أكبر قدر منهما معاً. أما الرُخص فتدور في إطار المُباح والجائز، والحريات تقف عند حدود «الحقوق»، أي أنّ حريتي تقف عند أعتاب حق غيري**».

ويتعامل **البشريّ** مع القضيّة منطلقاً من أنها من القضايا الملحّة في الواقع الثقافي، فخلال السنوات القليلة الماضية أثير موضوع «الحق في التعبير» وعلاقته بـ «الثوابت الدينية»، في صور ملموسة تتعلّق بما ورد في أعمال أدبية من عبارات لا يمكن للنفس المؤمنة بالدين أن تقبل قراءتها أو سماعها أو تلقّيها بأيّ وسيلة من وسائل الأداء والتلقّي، سواء بالنسبة إلى الذات الإلٰهيّة والرسالة النبوية، أم بالنسبة إلى ما يقع بعامة في قلب المؤمن موقع التسليم والخشوع. وهذه المسألة ذاتها تردّدت من قبل في مجالات قصصيّة وفكرية داخل مصر وخارجها كانت أقرب إلى المعارك الفكريّة. والمعيار الذي يسود لا يتعلّق بالخطأ والصواب بقدر ما يتعلّق بالنصر والهزيمة. ومشكلة المعارك الفكريّة أنها تقوم على الاستقطاب وتستبعد منها مساعي التوفيق وإمكانات الاحتكام لمبدأ يتراضى الأطراف على قبول نتائجه.

وأولى خطوات درء التعارض تبيُّن طبيعة كلّ منهما، فالحق: «**ما ثبت ووجب**»، وهو في الفكر الوضعي: «**سلطة يخوّلها القانون للشخص على شيء معيّن**» أو هو: «**مصلحة يحميها القانون**»، وهو

بمقتضى أيّ من هذه التعريفات ينبغي أن يكون معيّناً. فالحق يكون على أمر محدود، فما يسمّى «الحق في التملك» هو «رخصة» وليس حقا بالمعنى المتعيّن، والرخصة وجه من وجوه الإجازة، هي: «**مكنة إتيان فعل ما**»، وهي وجه من وجوه الإباحة، وتشير إلى المعنى الذي يستخدم له اليوم لفظ «الحرّية» فنقول بحرّية التملك والتعاقد، أو الاعتقاد أو التعبير، بمعنى أن الأمر يقع في مجال الجائز من الأمور. وبالتالي فإن حريتي في التعبير لا تكفل لي سبّ غيري، وللإنسان حرم وعصم، وبالتالي فإن الرخص والمباحات، أي الحرّيات، تقف عند حدود حقوق الآخرين فلا يحلّ انتهاك حق للغير باسم الحرّية، ما دام حقاً معترفاً به، وهذه الحرّيات كذلك تقف عند حدود العصم والحرم التي للغير، أي هذا النطاق الذي يحيط بالغير وبحقوقهم، ولا يحق انتهاكه. وفي إطار الفكر الدينيّ لا تثور مشكلة في هذا المجال إلّا في إطار الفروع، أي أن المسألة هنا تقوم، لا بين حق التعبير وثوابت الدين بمعنييهما المتبادر، بل بين مرجعيّتين فكريّتين: مرجعيّة متحصنّة بثوابت الدين، ومرجعيّة وضعيّة تستخدم «حق التعبير» بوصفه مقدّساً أوجده البشر في تاريخهم الحديث ليحلّ محلّ المرجعية الدينيّة ذاتها، أي إنّها تستخدم هذا «الحق» لإزاحة ثوابت الدين. والمرجعية الدينيّة تلزم المتديّن، واختياره لتديّنه يلزمه إرادياً بحراسة ثوابت ما يتديّن به، ولا تقوم لديه مشكلة في احتكامه لثوابت ما يريد أن يحفظه، كما لا تقوم مشكلة لدى من يتحاور معه من المتديّنين، لاستقرار توافقهما على الاحتكام إلى ما يتوافقون على حفظه من ثوابت وأصول ومرجعيّات[1].

---

(1) طارق البشريّ، «**حرب الحدود بين حرّية التعبير والثوابت الدينية**»، جريدة «الشروق» المصريّة، 21/ 8/ 2007.

إنما تقوم المشكلة عندما لا يكون الطرف الآخر في الحوار مُتديناً، وعندما يكون صادراً عن مرجعيّة وضعيّة يريد لها السيادة، هنا يدور الجدال على محورين متوازيين لا يلتقيان. وما دام الوضع الاجتماعي المُشترك، والعيش المُشترك، يفرض علينا الحوار والجدل، فعلينا السعي لاستخراج معايير للاحتكام تمكّن من المجادلة بالتي هي أحسن. فإذا استندنا إلى بيانات حقوق الإنسان التي صِيغت في إطار المرجعية الفكريّة للثقافة الغربيّة، وصارت الإطار الذي تترسّم به الحقوق في هذه الثقافة، نلحظ ما يلي: أنّ البيان العالمي لحقوق الإنسان (1948)، نصّ في المادة الثانية منه على أنّ «**لكلّ إنسان حق التمتّع بجميع الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أيّ تمييز. كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغّة أو الدين أو الرأي**»، فهو يميّز بين «الحقوق» وبين «الحريات»، فالعطف كما يقال يقتضي المُغايرة، بما يؤكّد ما سبق ذكره عن التمييز بين الحق وبين الرخصة أو الإباحة. والمادة الثامنة عشرة من البيان ذاته تنص على أنّ: «**لكلّ شخص الحق في حرّية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرّية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرّية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرّا أم مع الجماعة**»، كما تَنص المادة التاسعة عشرة على أنّ «**لكلّ شخص الحق في حرّية الرأي والتعبير**»[1].

ويشمل هذا الحق «**حرّية اعتناق الآراء دون أيّ تدخّل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقّيها وإذاعتها بأيّ وسيلة كانت دون تقيُّد بالحدود الجغرافية**». ولدينا نحن المتدينين بدين الإسلام ـ والحديث **لطارق**

(1) المصدر نفسه.

البشريّ ـ تحفظات على النصيّن تتعلّق بحرّية ترك المسلم دينه، على تفاصيل، ليس هذا مجال الحديث عنها. والنصّان يضربان الأمثلة على ما يقصدان بحرّية التفكير وحرّية الدين وحرّية الرأي والتعبير، هذه الحرّيات تتعلّق بتغيير الدين أو العقيدة، وبحرّية الإعراب عن ذلك وحرّية التعليم وممارسة الشعائر ومراعاتها، كما أنّ حرّية الرأي والتعبير تشمل حرّية اعتناق الرأي واستقاء الأنباء والأفكار وإذاعتها. والمفهوم أن ضرب المثل يجيز القياس عليه، وكلّ الأمثلة الواردة بالنصّين، تفيد الاعتناق والممارسة بالتلقّي والإعراب، فهي تقف دون ما يمس بالآخرين، اعتداء على أيٍّ من حقوقهم، وانتهاكاً لأيٍ من الحرم والعصم التي تمس بهذه الحقوق[1].

ويؤكّد هذا المعنى أيضاً، أنّ «الاتفاقية الدوليّة بشأن الحقوق المدنيّة والسياسيّة» (1976) أوردت أحكاماً متعلّقة بهذا الأمر، والمادة 17 منها تشير إلى حرمات الشخص وعصمه وحقه في حماية القانون لها. وحرّية التعبير أمر مكفول للشخص (الفرد)، ومن الطبيعي أن الجماعات يتكوّن كلّ منها من أفراد، ومن ثم فإنّ الحقوق والحريات المكفولة للفرد تصدق أيضاً على الجماعة. وحق الفرد إن تعارض مع حق الجماعة، وجب بذل الجهد للتوفيق بينهما، فإن لم يمكن التوفيق، أو في ما لم يمكن فيه التوفيق، وجب تقديم حق الجماعة، وكان حق الجماعة أولى بالمراعاة من حق الفرد، لأن ما يتعلّق بالنفع العام للناس، ويعود على مجموع الأفراد والجماعات، إنما ينسب إلى الله تعالى، من قبيل التعظيم لهذا الحق (لأن الله سبحانه مستغنٍ عن الناس وجماعاتهم)، ومن قبيل ألّا يختصّ بهذا الحق واحد من الطغاة والجبابرة، فيدّعي لنفسه القوامة

---

(1) المصدر نفسه.

عليه بسبب شيوعه. وما يهم الجماعة مما يعتبر في مرتبة الحاجات إنما ينزل بوصفه الجماعي منزلة الضرورات[1].

ويكفي في هذا المجال ما أوردته الاتفاقيّة الدوليّة بشأن الحقوق الدينيّة والسياسيّة، وفيه ما نصّه: «**تخضع حرّية الفرد في التعبير عن ديانته أو معتقداته فقط للقيود المنصوص عليها في القانون، والتي تستوجبها السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة، أو الأخلاق أو حقوق الآخرين وحرّياتهم الأساسيّة**»، فلفظ «العامة» أو «العام» الموصوف به النظام والسلامة والصحة، صريح الدلالة في تعلّقه بالجماعة، وهو يفيد خضوع حرّية الفرد في أيّ من ذلك لما تستوجبه مصلحة الجماعة. وهكذا فإنّ الحقوق والحرّيات ترتبط بواجبات ومسئوليّات، فهي من بدئها ليست حقوقاً مطلقة وتخضع للقيود الضرورية، وهذه الضرورات لا يكفي بشأنها عدم المساس بحقوق الغير وسمعتهم، إنما يتعيّن أن تكون من أجل «احترام» هؤلاء الغير واحترام سمعتهم، وإنها مُقيدة بحقوق الجماعة، أمناً ونظاماً وصحة وأخلاقاً. ومن هذا يبدو أن حق الفرد وحرّيته في التعبير إنما يتغيّر ويخضع لحقوق الجماعة ولما لها من حرم وعصم[2].

والحق في التعبير أو الحرّية المتعلّقة به أمر بشري، وأمور البشر نسبية، وهى دائماً محدودة بقيود تتعلّق بحقوق الغير وحرياتهم، والأمر البشريّ يحتمل الزيادة والنقصان وترد عليه الضوابط والحدود. وإذا راجعنا أيّ دستور نلحظ أن الحقوق العامة والرخص يرد الإقرار الدستوري بها مضبوطة بضوابط التنظيم والتنسيق، من حيث الواجبات والأعباء، ومن حيث حقوق الآخرين ورخصهم، ومن حيث المصالح

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

العامة للجماعة ونظامها، والصياغات في ذلك تضيق وتتّسع لكنها دائماً موجودة بحكم لزوم الضبط والتنظيم. أما الثوابت الدينية، فأولها بطبيعة الحال الإيمان بوجود الذات الإلٰهيّة، فضلاً عن الرسالة النبويّة، والله سبحانه مطلق الوجود مطلق القدرة مطلق التنزيه، والقرآن كلام الله أنزله الروح الأمين على محمد (ص) نزل إلينا من الغيب، فنحن في هذا الصدد نكون إزاء حقائق وتصوّرات إيمانية مطلقة. والمطلق لا يحتمل النقص ولا الزيادة، ولا ترد عليه تجزئة ولا تبعيض، وهو إذا انجرح فلا يبقى منه شيء، لذلك نهينا أن نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض؛ لأن الكفر ببعضه ولو بكلمة منه أو حرف هو كفر به جميعه، ولا يوجد معيار يمكن به إسقاط حرف واحد من القرآن واستبقاء البقيّة. ومن ثم فإنّ حقوق البشر وحرّياتهم «نسبية» ينبغي أن تقف عن حدود ما هو مطلق من ثوابت الدين، ولا تداخل بين الأمرين، إنما هي هيمنة المطلق على النسبي، ولا يبقى مطلق إلا بهذا الضابط، والنسبي إذا نقص يستمر الباقي منه موجوداً، أما المُطلق فلا يلحقه نقص، وإن نَقُصَ لا يبقى منه باق، ولا مناسبة بين الأمرين، ولا بدّ من مهيمن، إما أن يهيمن المطلق على النسبي، وهنا يبقى النسبي موجوداً ومحدوداً في إطار حاكميّة المطلق، أو العكس بأن يُهيمن النسبي على المُطلق فلا تبقى ثوابت دينية. وسنختلف كثيراً عند إعمال هذه الضوابط، عند تبيّن وجه الصواب عن كلّ حالة معيّنة تجدّ، وعند كلّ نازلة تنزل، ولكن التوافق على إعمال هذه الضوابط من شأنه أن يحلّ كثيراً من الخلافات، ومن شأنه أن يتحوّل به الخلاف إلى اختلاف، ومن شأنه أن يوجد مشتركاً عامّاً ترد الاختلافات في إطاره اختلافات فروع غالباً[1].

---

(1) المصدر نفسه.

الفصل الرابع

طارق البشريّ مؤرّخاً

من الأمور اللّافتة في شخص **طارق البشريّ** أن مجالات اهتمامه تستوعبه إلى حد كبير، فهو لم يكن المؤرّخ المدرسيّ الأكاديميّ الذي يتخصّص بحقبة أو تاريخيّة أو ظاهرة يراكم الدراسات عنها بشكل «كمّي»، بل استوعبه التاريخ طولاً وعرضاً، وجمع بين «نظرة الطائر» و«نظرة النملة»، تعميماً وتدقيقاً. وهو في عمله التأريخيّ كان «واعياً» ولم يكن «أداتيّاً»، فهو اختار موضوعاته ودرسها انطلاقاً من قناعات بدور المؤرّخ كمثقّف لا مجرد «حرفي»!

وقد كان التاريخ قالب الفكر الأوّل في مسار **البشريّ**، وبخاصة تاريخ الوطنيّة المصريّة والعربيّة الإسلاميّة، انطلاقاً من مفهومه للجامعة السياسيّة التي تمثّل الإسلاميّة أبرز سماتها، وهو يحمل ذلك غالباً على التاريخ الذي يحضر استشهاداً وإسناداً لمتن وطرح فكريّ يريد أن يبرهن عليه ويؤكّد شرعيّته، كما يحضر في رؤية المؤرّخ وتقييمه للتاريخ، فالتاريخ بالنسبة إليه ليس رصّاً أو سرداً توثيقيّاً لأحداث الماضي؛ لكنه وجه من وجوه الحوار بين الماضي

والحاضر: «**أي الحوار بين الفترة المدروسة والفترة التي يجري فيها الدرس**»[1].

والتاريخ من وجهة نظره ينبغي أن يكون مُعلِياً لِقَيم الانتماء والتحيّز الثقافيّ أو الموقف الحضاري على حدّ تعبيره، والذي هو رسالة المثقّف وبدونها يكون: «**إما مفكّراً مرتزقاً؛ أي محارباً بلا قضيّة ولا رسالة، مفكّراً بلا موقف، وما أكثر النمطين انتشاراً بيننا**»، فهو يشبّه المؤرّخ والمفكّر بالجندي الذي يجب أن يكون موضوعيّاً بطبيعة الحال، ومعترفاً بالحقائق إلى أقصى درجة، ودارساً كل ما يحيط به. لكن إذا اشترطنا عليه في كلّ ذلك أن يطرح انتماءه، لأنه مجرّد تحيّز قد يخفي عنه حقائق عدَّةً، وهي: من هو؟ وما وجهته؟ نكون قد شرطنا عليه ليمسك بالسلاح أن تسمل عيناه!. وهما من الناحية القتاليّة نفسها، أهم من السلاح في يده بطبيعة الحال، هذا السلاح الضرير سلاح أعزل فاقد للوجهة والمنطلق[2].

وإلى جهة واحدة كان انتماء **طارق البشريّ** منذ البداية، «**لقضيّة الاستقلال الوطني، كان كذلك ولا يزال**»، وقد تبلور على الموقف الاستقلالي عنده عدد من الانتماءات: «**الديمقراطيّة، البناء الاقتصادي المستقلّ، الاشتراكيّة، الوحدة العربيّة، رفض التبعيّة لأيّ قوة خارجيّة، عسكريّة أو سياسيّة أو اقتصاديّة. والديمقراطيّة قيمة شعبيّة سياسيّة، والاشتراكية قيمة شعبيّة اجتماعيّة، وهما من لوازم**

---

(1) هاني علي نسيرة، **الحنين إلى السماء: دراسة في التحوّل نحو الاتجاه الإسلاميّ في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ط 1، 2010، ص318.

(2) المصدر نفسه، ص319.

الاستقلال وحفظته، والعروبة هويّة الاستقلال ولازمته وحافظته على النطاق الفسيح»[1].

وقد كان **البشريّ** على وعي بالأُسس المعرفيّة التي تؤثّر في عمل المؤرّخ بقوة، وهو يعلّق بعد استعراض الوضع الاجتماعي / الاقتصادي لعائلته قائلاً: «**إننا عندما نتحدّث عن الوضع الاجتماعي بعامة أو الوضع الطبقي بخاصة، لابد من أن يكون واضحاً في ذهننا «وحدة الانتماء الاجتماعي» التي نقصد بيان وضعها. وأنّ وجود أسرة ممتدّة تتباين في داخلها مستويات العيش إنما يفضي إلى تداخل وحدات هذه الأسرة الممتدّة وتخلّلها لأنماط العيش والتكوين الوجداني...... ويبقى وضعها الاجتماعي (الأسرة) جامعاً لهذا التباين متأثراً بالطابع الغالب وليس بالمفردات»**[2].

ويستطرد قائلاً إنّ: «**تقدير الوضع الاجتماعي إنما يتأثّر بنظرنا إلى الوحدة الاجتماعيّة التي نريد تحديد وضعها، وقد تختلف النتائج في تقدير واقع محدّد ـ لا باختلاف هذا الواقع ـ لكن باختلاف تحديدنا نحن للوحدة محلّ الفحص...... بمعنى أنّ الحكم بالصورة الواقعيّة يتوقّف على تحديد إطار هذه الصورة. وهذا التحديد ينبني على «فكرة»، في الأساس، فالفكرة تحدّد الإطار، والإطار يعطي للواقع معناه»**[3].

ومن هذا السبيل أولى **البشريّ** النص التاريخيّ اهتماماً كبيراً، والنص التاريخيّ (الإخباري) عنده يثبت حدثاً أو ينبئ به، سواء أكان

---

(1) المصدر نفسه، ص319.

(2) طارق البشريّ، «**التكوين (2)**»! مجلة الهلال، مصر، عدد يونيو (حزيران)1991، ص183.

(3) المصدر نفسه.

الحدث واقعة مادّية أم كلاماً قيل أو كتباً أو علاقة ظهرت أو أمراً تنظيمياً جرى، أو كان شيئاً من ذلك تغيَّر وتعدَّل، هو واقعة أو فعل لبشر أو قول لبشر، ويتعيّن أن نلحظ أن النص الإخباري المعني هذا ليس هو فقط الواقعة التي نزلت وليس فقط العمل الذي مُورس، لكنه أيضاً «الإخبار» بأيّ من ذلك بالكتابة أو بالرواية، أو بأيّ صورة من صور التناقل أو التداول لما حدث. فنحن هنا إزاء واقعة حدثت وحفظها بعد حدوثها ذكرها أو الإخبار عنها، والواقعة بذاتها كان من شأن حدوثها أن تُستوعب وتُمتصّ في ما حولها من وقائع وأحداث وأن يذهب بها ويطمسها من بعد ما يتلوها من وقائع وأحداث، بما يطمس تفرّدها وتبيّنها بحسبانها حدثاً متميزاً منظوراً إليه في ذاته. لكن ذكرها أو الإخبار عنها ثبتها أولاً، فصار هذا الذكر لها أو الإخبار بها مما يبقي النبأ عنها حتى بعد زوالها. ثم إنّ هذا الذكر لها أو الإخبار بها يحملها بالتناقل خارج محيط حدوثها في الزمان والمكان[1].

وما تُنُوقل، أي ما تجاوز محيط حدوثه مكانياً أو زمانياً، ليس الحدث ذاته بل الإخبار عنه، وهذا فارق جوهري وضعنا مباشرة في صميم «نظرية المعرفة» التي تعتبر باباً من أبواب الفلسفة وعلومها، وهي ببساطة تتعرّض للمسألة الفلسفيّة الخاصة بطبيعة المعرفة البشريّة للموجودات الكائنة خارج الإدراك البشريّ وحدود هذه المعرفة ومدى مصداقيتها. لكن موضوعنا هو التمييز بين الفعل كما حدث في ذاته وبين إدراكه لدى من أثبته ونقله...... وهنا ندخل مجال نظريّة الإثبات في القانون. والأصل في الإخبار عن الحدث أن يكون لصيقاً به لا يجاوزه، وإن كان الحاصل أيضاً أنه يتضمّن أثراً أسبغه عليه من

(1) طارق البشريّ، «النص بين التشريع والإخبار»، مصدر سابق.

تحوّل على يديه الحدث إلى الخبر بالإدراك والنقل، وهو أثر يرد من إنشاء الخبر وذكره، وهو أثر يحتمل قدراً من التحوير والتغيير، بالإضافة إليه أو الاجتزاء منه أو التبعيض له، فما لا يعتبر لدى كثيرين مما يكمل الحدث، قد يعتبر لدى آخرين أجزاء متمّمة له. والأمر أحياناً يدقّ فلا تكون الزيادة أو النقصان أو الاجتزاء مقصودة لكنها تكون بسبب عدم تبيّن المخبر. وهناك أيضاً التشكل العقلي والثقافيّ وما يولّده نوع الخبرات المتراكمة لدى مُنشئ الخبر أو ناقله بما قد يسبغه عليه من أحكامه. فمثلاً واقعة أنّ جماعة من الناس تجمّعت في الطرق وصارت تهتف هتافاً ما، فهذا حدث، لكن الإخبار عنه قد يورد له وصفاً، فهو: انتفاضة أو ثورة أو فتنة أو تمرّد شعب أو غير ذلك. هذا الوصف هو ما أضافه المخبر إلى الخبر عندما صار نصاً، وهو يحمل أثراً واضحاً لمن نقل الحدث وحوّله إلى خبر[1].

والنص في هذه الحالة يكون وسيلة للإخبار بحدث، هو إدخال للحدث في صيغة كلاميّة من صِيَغ التعبير بالكتابة أو المشافهة، وثمة خصائص للنصّ الإخباري (التاريخيّ)، وهي خصائص لصيقة به لا تكاد تنفك عنه، ومنها، أولاً: أنه نص يتعلّق بحدث سابق عليه، ومن ثم يكون نصاً تاريخيّاً لأن وجود الخبر يقيّد دائماً وقوع المخبر عنه وأنه قد مضى. والأحداث ـ زمانياً ـ نوعان: فوري الحدوث، أي يحدث بدءاً وتماماً في اللحظة ذاتها بما يصعب معه في تعاملات الناس الفصل الزمني بين البدء والتمام، كتعبير الشخص الطبيعي عن إرادته القانونيّة، أو أيّ قول يصدر من شخص معيّن، أو قتل إنسان أو ضربه. ونوع ممتدّ يستغرق زماناً يدركه الناس في معاملاتهم

(1) المصدر نفسه.

العادية، كالقرار الإداري المركّب الذي تتشارك في إصداره عدة جهات، وكأحداث التاريخ عامة (حرب، انتخابات،...) فالغالب أنها أحداث ممتدّة زمانياً وليست لحظيّة. وأنّ النص أو النصوص التي تخبر عن أيّ من الأحداث سواء أكانت أحداثاً فورية أم ممتدّة إنما تكون مما يخبر عن ماضٍ تُنبئ به وتصفه، ووصف الحدث عند ذكره يبدو في الغالب الأعمّ من الحالات لا مندوحة عنه، لأن الوصف يلتبس بالتعبير عن الحدوث، فأخذ المال من شخص إلى شخص لا يعبّر عنه بهذا اللفظ إلّا نادراً إنما يُقال: أعطى أو استولى أو استردّ أو تقاضى أو منح أو استلم، ومعظمها ألفاظ تحمل ظلالاً تعبر عن رضاء أو كره[1].

ويقرّر المستشار **طارق البشريّ** أنّ النص الإخباري نتفهَّمه في سياق ماضيه وما واكب نزوله. وهو ـ ثانياً ـ بوصفه صيغة لإثبات حدث مضى أو تبيينه، يرتكز في مصداقيته على وسائل التحقيق لأدلّة الإثبات للوقائع والتصرّفات، أو لمنهاج التحقيق التاريخيّ للأحداث، ومناهج تحقيق الأحداث العامة والتاريخيّة معروفة لذويها، وفيها نقد الرواة، والوثائق، والمستندات؛ ودلائل الثبوت هنا تتراوح في القوة والضعف، كما تتراوح في نسبية الدليل ومدى حجّيته، وفي مجال الحقوق فإنّ الفروق معروفة في الحجّية وطبقاً لمداها بين الإقرار على النفس، أو الشهادة على الغير، أو القرائن بدرجاتها المتباينة، وفي مجال علوم الاجتماع والتاريخ فإنّ ذكر الوقائع والأحداث يتوافر لها كذلك في الحجّية ما يتراءى من مدى حياد المصدر أو انحيازه ومدى مصداقيّته، في ما عرف عنه ومدى ضبطه في التثبت، وتتقوّى دلالة الثبوت وتضعف وفق ما يتبيّن في هذا الصدد. ومن

---

(1) المصدر نفسه.

ناحية أخرى أهم، فإنه متى ثبت حدوث الفعل، فيستحيل بعد ذلك إلغاؤه أو نفيه، لأنه فعل مضى وانتهى، ويستحيل إلغاء الماضي كما يستحيل تغيير وقائعه وأحداثه أو تعديل ما وقع. والنصّ الإخباري حجّيته نسبية لأنه ابن واقع محدّد وتحدث دلالته العينيّة في إطاره دلالة غير قابلة للتكرار، فهو ليس نموذجاً يتوالد مع الزمن. وهو حدث مضى وانتهى وليس له حاكميّة ولا أثر مباشر يمتد مستقبلاً، بما يجعله نموذجاً قابلاً للتكرار، يمكن أن تكون له آثار واقعيّة ترتّبت عليه، لكن هذه الآثار تلحق به التحاق نتيجة بسبب أو نتيجة عينيّة ملموسة مفردة بسبب هو عينيّ وملموس ومفرد كذلك، من دون أن يكون النص في ذاته متجدّد التطبيق على حالات لم تنجم عنه وإنما لاحقها بحسبانه تشريعياً متجدّد الحضور معها ومع كل حالة ممتدة تولد[1].

والنص الإخباري بوصفه صيغة ذكر لحدث ماض يحمل غالباً وصفاً لهذا الحدث، وفقاً للدلالة أو الفحوى التي وَقَرَتْ لدى من صاغ الحدث في خبر مكتوب أو مرويّ، والوصف أو التعبير الذي صِيغ به الخبر، الغالب أن تختلف أو تتنوّع عليه وجوه النظر. وهنا يتفاوت ما تفضي إليه الدلالات التي يمكن استفادتها أو استخلاصها من الحدث؛ لأن النص هنا إنما يكون صنعه من أعدّ الحدث أو شارك في صنعه أو عاصره، أو يكون هو من أثبته من بعد أو علّق عليه، فهو من ثم يحمل أثراً لوجهة النظر الحكمية لمن صاغه. ومع ذلك يبقى الحدث دائماً منسوباً إلى زمان وقوعه، ويبقى محلّ تقديره وفهمه واستخلاص دلالته موقف الحدث مما واكبه وأحاطه من ظروف في سياقَيْه: الزماني والمكاني. ويبقى صحيحاً القول إننا إذا

---

(1) المصدر نفسه.

نزعناه من سياقه هذا فسيفقد دلالته ومعناه، ولنفهم دلالة حدث ما تتعيّن إحاطته بأوضاع نشأته وظروف تكوّنه وما تجمع على تشكيله من أوضاع وما ترتّب عليه من آثار، ونحن نكون أقرب إلى فهم هذا النص وأصْوَب في استخلاص دلالته كلّما اقتربنا من طريق نشأته وتكوُّنه، وكلّما وصلناه بالأوضاع والأحداث التي صدر فيها، وهذا الوصل بأوضاع النشأة يكون هو ما يُجلي الحقيقة بقدر الإمكان بما يكون علق به من شوائب الأوصاف غير الدقيقة، أو المنحازة إلى طرف ضد طرف. ولاستكمال فهم دلالة النص الإخباري، تلزم الإحاطة بسياق الحدث المنصوص عليه في المجال الثقافي، أي مجال إدراك المتعاملين له معناه لغة ومصطلحاً وتعارفاً، وكذلك سياقه الاجتماعي والسياسيّ إن كان حدثاً ينتمي إلى هذه المجالات، وسياق النص المصاغ به الخبر في إطار ما كان يجري به الخطاب بين منتج الخطاب ومتلقّيه، فالتركيز والتفصيل والإجمال تكشف عن طبيعة الجدل والحوار العام الدائر عند وضع النص الإخباري وصَوْغ الخبر عن الحدث[1].

والنص الإخباري نقترب منه أكثر في فهم دلالته وإدراك معانيه كلّما استطعنا أن ننتقل نحن إليه في زمان حدوثه وصياغاته، واستحضرنا بهذا الانتقال أكثر ما يمكن استحضاره من وقائع ماضيه وأحداثه المحيطة به على المستويات الإدراكيّة الثقافيّة والاجتماعيّة. وفي النص التاريخيّ المتعلّق بأوضاع عامة سياسيّة واجتماعية، كثيراً ما يجري إسقاط ثقافيّ من أوضاع الحاضر المعاش على الماضي الذي ينتمي إليه الحدث، وكذلك بالنسبة إلى النص الإخباري، يمكن أن يطغى فكرنا الحاضر على تفهّم صياغات جرت في الماضي عن

(1) المصدر نفسه.

أحداث جرت فيه، وفقاً لدلالات تعدّلت، وهذه عيوب وشوائب يتعيّن الحذر منها، وسيبقى الأمر الجوهري هو أننا لن نقترب من فهم النص الإخباري اقتراباً أكثر إدراكاً للصواب إلّا إذا انتقلنا لزمانه واستوضحنا معانيه في ذلك السياق، وبالعكس لن نقترب من النص التشريعيّ اقتراباً أكثر إدراكاً للصواب إلّا إذا نقلناه إلى زماننا الذي يطبق فيه بحسبانه من عناصر هذا الزمان المتجدّد[1].

وفي تقييمه لدور **طارق البشريّ** كمؤرّخ يقول أستاذ التاريخ المصري المعروف الدكتور قاسم عبده قاسم إنّ المؤرّخ الحق، شأنه شأن الفنان والشاعر والفيلسوف، طبعة خاصة جداً من البشر، وهبه الله قدرة على النظر والتأمّل والتدبّر[2]، وقد ظهرت الطبيعة التأمّلية **للبشريّ** في عبارة في مقال عن «التكوين» نشر بمجلة «الهلال» الثقافيّة المصريّة يتحدّث فيه عن مصادر تكوينه فإذا به يكتب: «...... **ثم كان الحدثان التاريخيّان الكبيران اللّذان عرفَتْهما بلادنا مما أجرى على هذا التكوين تغييرات هيكليّة، وهما حرب 1956 وحرب 1967. أليس عجيباً هذا. نحن الذين نأكل الطعام ونمشي في الأسواق وننام في بيوتنا ونردّد الفكاهات، أليس عجيباً أن تكون الحرب هي العنصر الأساسي في تشكيل مزاجنا وهويتنا**»[3].

والمؤرّخ من ناحية أخرى ينبغي أن يكون ممن وهبه الله ملكة التخيّل والفهم وإدراك مكوّنات الحاضر من خلال دراسة الماضي. فهو يبدأ بسؤال مندهش حول ظاهرة في الحاضر فيرجع إلى أصولها

---

(1) المصدر نفسه.

(2) الدكتور قاسم عبد قاسم، منشور في: **طارق البشريّ: القاضي المفكّر**، مصدر سابق، ص222.

(3) طارق البشريّ، «**التكوين (2)**» مصدر سابق، ص179.

وجذورها في الماضي، محاولاً في كتابته أن يستشرف آفاق المستقبل. والمؤرّخ اليوم مطالب بأن يجيب عن السؤال الذي يبدأ بكلمة «لماذا»؟، ولم تعد مهمّته أن يحكي لنا «ماذا» حدث. فمهمة المؤرّخ أن يقرأ التاريخ قراءة جديدة تلبّي الحاجات الاجتماعيّة/ الثقافيّة لمجتمعه، ولم تعد مجرّد جمع الأخبار وتسجيل الحوادث كما كان سابقاً. فالتاريخ يحدث مرة واحدة لكنه يُقرأ مرات عديدة. وفي كلّ فترة تحتاج الجماعة البشريّة إلى قراءة جديدة لتاريخها؛ باحثة عن عناصر جديدة تنفع الحاضر. وفي كلّ قراءة جديدة للتاريخ يتمّ تسليط الضوء على عناصر بعينها في النسيج التاريخيّ للأمة خدمة لأهداف تسعى إليها في حاضرها. أما كتابة التاريخ؛ بمعنى جمع الأحداث ورصّها دونما تحليل أو محاولة للفهم، والرضا بمجرد الحكاية، فهو نوع من «التاريخ العبء» الذي يقعد الجماعة عن الحركة والنشاط اللازم للتقدم[1].

ويرى قاسم أن **طارق البشريّ** قارئ جيد للتاريخ، وكتابه «الحركة السياسيّة في مصر 1945 ـ 1952م» شاهد جيد على هذا، وانشغاله بالتاريخ، إلى جانب مشاغله الأخرى، كان نابعاً، ولا يزال، من سؤال ألحّ على جيله حول مصير الأمة، ومدى خضوعها لهذه التأثيرات السلبية التي غشيت كل جوانب حياتها. وهو لم يكتف بالمشاهدة والمتابعة وإنما حاول أن يسهم بما يستطيع؛ فكسبت الدراسات التاريخيّة المصريّة مؤرّخاً فاهماً على نحو مدهش. ربما يقوم دليلاً على هذا ما ذكره هو نفسه في أول سطور مقدمة كتابه: «**المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنيّة**»، قال: «**شغلني موضوع هذه الدراسة في أعقاب عدوان 1967. وبدا مع الوقت أنّ**

(1) الدكتور قاسم عبد قاسم، مصدر سابق، ص222 ـ 223.

الهزيمة مما قد يتصوّر معه أن تترك ظلالها على قوة التماسك في المجتمع المصري، وأن تفتّ من صلابته. وليس خطر الهزيمة في أنها تشكّل تراجعاً عن موقع ما، لكنّ خطرها الأشدّ أنها قد تخلخل الثقة في المسلّمات وتزعزع الثوابت في العقول والقلوب.... امتلاك الذات هو حصن الأمان، وهو العدة في أيّ مواجهة»[1].

ويمكن استعراض ملامح **طارق البشريّ** المؤرّخ من خلال كتابين رئيسين كتبهما في التاريخ: «**الحركة السياسيّة في مصر 1945 ـ 1952م**»، ونشره في طبعتين تمثّل كلّ منهما قراءة مختلفة للتاريخ السياسيّ المصري في تلك الفترة. و«**المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنيّة**». وقد صدرت الطبعة الأولى من كتاب «**الحركة السياسيّة في مصر**» في خريف 1972، وصدرت طبعته الثانية سنة 1983م بمراجعة وتقييم جديد. وفي مقدمته للطبعة الثانية يكشف **البشريّ** عن كونه قارئاً جيداً للتاريخ عندما يقول ـ بعد أن يتحدّث عن مرحلتَي التحليل والتركيب في الدراسة التاريخيّة ـ إنّ هناك عنصراً ذاتياً في البحث التاريخيّ: «...... **أقول إنه ذاتي، لا بمعنى أنه شخصيّ، ولا أنه من قبيل الهوى.... لكنه ذاتي بمعنى أنه لا ينتمي إلى المادة البحثية إنما يرد من قبل الباحث. أي ينتمي إلى «عصر الباحث» وإلى مجتمعه وهمومه وشواغله. أو إلى هموم الباحث عن مجتمعه ومفهومه عن عصره وشواغله....**». ويمضي **البشريّ** في المقدّمة في تقديم خلاصة نظريّة موجزة عن تجاربه في البحث التاريخيّ صاغها في نوع من الكتابة الرصينة عن أسلوب البحث التاريخيّ ومنهج الدراسة التاريخيّة. وفيه «توصيات» و«نصائح»

---

(1) المصدر نفسه، ص223 ـ 224.

لمن يعانون الدراسة التاريخيّة أهمّها تحرّي الموضوعيّة، والبعد عن الهوى والميول الشخصيّة في تناول المادة التاريخيّة[1].

الجزء الثاني من المقدمة يتحدّث فيه **البشريّ** عن تجربته في إعادة قراءة التاريخ بما يتناسب مع الحقائق الجديدة التي اكتشفها، أو المادة الجديدة التي نشرت في الموضوع أو حوله. وهو يقول: «**ومن جهة أخرى، فإن الكاتب في حدود قدرته على المتابعة، يمكن أن تتغيّر بعض وجهات نظره في فهم الأحداث وتقويم التيارات والاتجاهات، وبهذا فإنّ العمليّة التاريخيّة واقع يحتمل التغيّر من طرفيه. من حيث المادة التاريخيّة وهي صلب العمل التاريخيّ، ومن حيث فهم المادة التاريخيّة وتصنيفها وتقويمها وتركيبها، وهي مهمة الكاتب**»، ما يشفّ عن فهم كامل لحقيقة أنّ الدراسة التاريخيّة في جوهرها قراءة جديدة ومتجدّدة للتاريخ، والموقف يجسّد من ناحية أخرى أخلاقيّات البحث العلمي عند رجل القانون. وهو يقول أيضاً إنه فكر في أمر إعادة النشر كثيراً: «**كنت بين أن أنشره كما هو فحسب: على اطمئنان من رجحان الصواب**»، ولم يشأ أيضاً اتّباع المسلك الثاني بتعديل متن الكتاب بالحذف والإضافة: «.... **لأني بهذا التعديل أكون قد حدّثت قارئ اليوم بغير ما حدثت به قارئ الأمس، أكون أخفيت أو طمست رأياً لي سلف**»[2].

وفي مراجعته لما كتبه في الطبعة الأولى من الكتاب أعاد المستشار **طارق البشريّ** قراءة تاريخ الحركة السياسيّة في مصر، وركزّ مراجعته على ما كتبه حول «الحركة الشيوعيّة في مصر»، و«الحزب الوطني الجديد»، و«الإخوان المسلمون» الذين خصّص لهم الشطر

(1) المصدر نفسه، 224 ـ 225.

(2) المصدر نفسه، ص225.

الأعظم من مراجعته. وفي قراءته الجديدة لتاريخ الحركة السياسيّة أعاد ترتيب مادته التاريخيّة ومعطياتها وفق ما أدركه خلال ما يزيد على السنوات العشر بعد طبعة الكتاب الأولى، إذ لفت نظره أن الحركة الشيوعية في مصر كانت تحت زعامة وهيمنة الأجانب واليهود بصفه خاصة، وربط بين هذه الحقيقة، وبيّن أن تلك الفترة شهدت نوعاً من الاستقلال القضائي المصري مع إلغاء الامتيازات الأجنبية سنه 1936، وترتّب على ذلك هيمنة مصرية على التشريع والقضاء أثمرت نوعاً من كبح جماح الأجانب عامة واليهود منهم بصفة خاصة؛ فقد أرادوا تعويضاً عن ذلك أن يدخلوا في نسيج الحركة السياسيّة المصريّة، ولم يكن أمامهم أفضل من التنظيمات الشيوعية المعادية للانتماءات: القُطريّ والقوميّ والدينيّ. من ناحية أخرى، جاء الوجود الأجنبي اليهودي في الحركة الشيوعيّة بمصر معاصراً لاشتداد الحركة الصهيونية وتصاعد عدوانها حتى انتهى بقيام الكيان الصهيوني. ربط **البشريّ** بين نشاط التنظيمات الشيوعيّة واشتداد ساعد الاستيطان الصهيوني[1].

وكان موقف **طارق البشريّ** من الإخوان المسلمين تجسيداً للقدرة الفذّة عند مؤرّخ متميّز على القراءة وإعادة القراءة، إذ اعترف بأن المنظور الذي عالج به تاريخ هذه الجماعة كان منظوراً علمانياً ساد بين مثقفينا بتأثير النموذج الغربيّ، وهو منظور يتجاهل ـ أو لا يدرك ـ حقائق تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة. فالتجربة الغربيّة السياسيّة توصّلت عبر صراعات طويلة ومريرة مع السلطة الدينيّة ـ ممثّلة في الكنيسة الكاثوليكيّة والبابويّة ـ إلى أنّ أفضل وسيلة لصياغة الحياة في مجتمعاتها لن تتأتّى إلّا بفصل السياسة عن الدين، أو فصل الدولة

(1) المصدر نفسه، ص226.

عن الكنيسة، أو فصل العالم عن الكنيسة. ولذا فإنّ كلّ التنظيمات التي استوحت التجربة الغربيّة كانت غريبة عن النموذج الإسلاميّ الذي يشكل تراثنا السياسيّ كلّه؛ ومن هنا جاء موقف **طارق البشريّ** من الإخوان في الطبعة الأولى. والأمر لم يقف عند حدود المراجعة والنقد وإنما كان تقديماً لمنظور تاريخيّ، ومنهجاً في معالجة التاريخ السياسي، يمكن أن يصحِّح الكثير من أغلاط المؤرّخين، كما يمكن أن يؤدّي بنا إلى رؤية جديدة لحقائق الحاضر، وإمكانيات المستقبل في مجال العمل السياسي. والكتاب يكشف عن مؤرّخ حقيقي منذ الفقرة الأولى في مقدمة الطبعة الثانية، ثم يتأكّد إدراكنا لهذه الحقيقة عندما نقرأ الدرس النظري في أساليب البحث التاريخيّ والعلاقة بين المؤرّخ ومادته من ناحية، وبين المؤرّخ ومجتمعه من ناحية ثانية. وتمثّل مراجعته لما كتبه عن الإخوان درساً تاريخيّاً فذّاً في أهميّة إدراك الظاهرة التاريخيّة في سياق تاريخيّ موضوعي بعيداً عن التعميمات الأيديولوجيّة، أو الموقف الفكريّة «سابقة التجهيز»[1].

وقد عرض **البشريّ** في الطبعة الثانية من الكتاب لفكرة جديدة جريئة، رغم اقترابها الشديد من البديهات؛ وهى فكرة مؤدّاها أن قراءه الوضع «التاريخيّ للحركة الإسلاميّة في مصر» يجب أن تتمّ في ضوء معطيات تراثنا السياسيّ الذي تكوَّن عبر قرون طويلة تشكل تاريخ الحضارة الغربيّة الإسلاميّة، وأن الفكر الغربيّ؛ باعتباره نظريات سياسيّة واجتماعيّة ومعياراً للاحتكام، ومصدراً للشرعية، وافد حديث ـ نسبياً ـ على حياتنا السياسيّة؛ ومن ثم فإنّ أيّ محاولة للنظر إلى الحركة الإسلاميّة في مصر بعيداً عن هذا المنظور يمكن أن تؤدّي إلى أحد موقفين: اعتبار هذه الحركة خصماً تنبغي محاربته

(1) المصدر نفسه، ص226 ـ 227.

(وهو ما وقعت فيه بالفعل غالب فصائل الحركة السياسيّة في مصر، وما تزال)، أو عدم فهم منطلقاتها الأيديولوجيّة؛ وبالتالي عدم التعامل معها باعتبارها من روافد الحركة السياسيّة المصريّة الهامة (وهو أيضاً ما حدث بالفعل). ويرى قاسم عبد قاسم أن أهمّ ما في كتاب «**الحركة السياسيّة في مصر 1945 ـ 1952**» هو الإطار النظريّ والرؤية المنهجية، فضلاً عن رؤية المؤلّف للوظيفة الاجتماعيّة/ الفكريّة التي يضطلع بها البحث التاريخيّ لصالح حاضر الجماعة الوطنيّة ومستقبلها، فقد قسم بحثه لأبواب سبعة تناول كلّ منها «الحركة الوطنيّة» من جانب بعينه، فقد اعتبر **طارق البشريّ** أنّ فصائل الحركة السياسيّة كلّها تشكّل ظاهرة تاريخيّة واحدة هي «الحركة الوطنيّة»، هذه الظاهرة التاريخيّة تناولها في مواقفها المختلفة: المفاوضات، التحكيم الدولي، الصراع الاجتماعي، قضيّة فلسطين...... وما إلى ذلك. والكتاب بطبعتيه يكشف عن قدرة المؤرّخ وعمق المفكّر؛ إذ جمع بين وضوح الرؤية التاريخيّة «**نظرياً، والقدرة على التفاعل الجدلي مع المادة التاريخيّة**» منهجياً، فضلاً عن سلاسة العرض والتحليل والاستنباط والاستنتاج ودقة المصطلح والصرامة والموضوعيّة[1].

الكتاب الثاني الذي يتناوله الدكتور قاسم عبده قاسم هو: «**المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنيّة**» الذي كان نتيجة سؤال مدهش راود المؤلّف بعد أزمة الثقة التي أعقبت هزيمة يونيو 1967. وقد اختار لموضوعه هذا مساحة زمنية تبدأ بالقرن التاسع عشر وبداية ظهور الدولة الحديثة والقوميّة المصريّة وتنتهي بثورة 23 يوليو 1952. والدراسة كانت إطلالة على الحركة الوطنيّة المصريّة

(1) المصدر نفسه، ص227 ـ 228.

والنضال ضد التدخّل الأجنبيّ عامة، والاحتلال الإنكليزي بصفة خاصة، وقراءة الكتاب متعة حقيقيّة؛ لأنه دراسة تاريخيّة لمجتمع في حالة تحوّل طال جوانب الحياة كافّة. وهو دراسة تاريخيّة/ سياسيّة/ اجتماعيّة جامعة. ورغم غزارة المادة التاريخيّة التي توافرت للباحث؛ فإنه أمسك بزمامها جيداً وكشف منها عن حقائق عناصر الحياة المصريّة المضطرمة بعوامل التفاعل والقوة خلال فترة البحث. ولم يكن الكتاب «تبريريّاً» كما يحدث غالباً لمن يعالجون موضوع المسلمين والأقباط، بل كان دراسة واعية، فقد أدرك **البشريّ** أن الهزيمة العسكرية لا تمثّل خطراً بحدّ ذاتها، وإنما يأتي من إدراك العدو أن ضمانه الأساسي «**لا يتأتّى من عدَّته وأدواته، ولكنه يأتيه من تفتيته عُرى التماسك في الجماعة وإفساد قوامها، أي من تصفية الانتماء. ووسيلته لذلك فيما يظهر، تكسير الانتماء العام بإثارة الانتماءات المعارضة أو الثانوية، وتذويب الشعور بالتمييز واستيعاب تلك الشراذم في إطار انتماء صُوَري يرسم هو حدوده، بما يوحّدهم فيه ويصفي إدراكهم بأنهم مختلفون، وأنهم متوحّدون. ومصر والمصريون بخير، بقدر ما يستبقون قوة تماسكهم، وإدراكهم لتميزهم تجاه الطامعين فيهم**». وهذا نوع من التاريخ الحافز. وهذا دافع **البشريّ** لإعادة قراءة تاريخ الجماعة الوطنيّة المصريّة في القرنين الأخيرين[1].

(1) المصدر نفسه، ص229 ـ 230.

الفصل الخامس

المراجعة الفكريّة

تمهيد

«المراجعة الفكريّة» تعبير يُقصد به الانتقال من رؤية معسكر فكريّ إلى معسكر آخر، ومن تبنِّي رؤية فكرية للذّات والآخر والعالم إلى تبنِّي رؤية مغايرة، وعلى الرغم من أنّ الظاهرة ليست طارئة على الساحة الثقافيّة المصريّة فإن المصطلح يعدُّ حديثاً نسبياً وقد دفعت هذه الظاهرة إلى بلورة موجة من التحوّلات المتزامنة ـ تقريباً ـ شهدتها مصر عبر عقدَيْ السبعينات والثمانينات كان تأثيرها مستمدّاً من الوزن النسبي الكبير لمن قاموا بها.

وقد حبَّب الله، سبحانه وتعالى، إلى الإنسان استعمال العقل والاعتماد عليه، كما ذمّ التقليد ونهى عنه، وبغَّض الاتّباع المغلق للموروثات والمعهودات، من عقائد المشركين والسابقين، من دون مساءلة لاعتقاد، أو احترام لعقل، هو مناط التكليف والحرّية دائماً[1].

---

(1) هاني علي نسيرة، مصدر سابق، ص15.

والهداية في الإسلام هي دعوة للتحوّل إليه والتزام مبادئه وأُسسه، فقد كانت هذه الأمة ـ حسب البروفيسور سيّد حسين نصر ـ واعية للهدف الذي من أجله وُجِدت، وللنهاية التي تدعو إليها، وكان القرآن يعمل على تذكيرها بهذا الوعي يومياً، فقد وجدت لتمثل أمام أعين البشريّة جمعاء، مبدأ العدالة الإلٰهيّة على الأرض، أي الحقيقة والانسجام والواقعية المتكاملة. وللدعوة سُبل كثيرة، منها الدعوة إلى الحوار مع المخالفين بالتي هي أحسن، والدعوة إلى كلمة سواء. وقد كانت الدعوة إلى الاجتهاد وتثمين أيّ اختلاف، وتأكيد الحق في الاختلاف والاعتراف به حقيقة إسلاميّة أصّلها النبيّ ودعا إليها حين قال في ما صح عنه: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم الحاكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد**»[1] وقبوله (ص) اختلافَ الصحابة.

وللعقل مكانته في الإسلام، فقد أتى ذكره ومشتقّاته (التدبّر، التعقّل، التفكّر، البصر، النظر، العلم) كثيراً في كتاب الله تعالى، فالعقل وفعله، هما أصل الإدراك، وكذلك الأمانة والتكليف والحساب، وهو طريق فهم الشريعة وعمارة الأرض، وبالتالي أصل التحوّل والتطوّر في تصوّرات الإنسان الكليّة والجزئية. ومن هنا تأتي التحوّلات والتطوّرات في مسار العقل البشريّ كمحطات لسيره نحو الحق، كما يراه، ونحو القناعات الصحيحة كما تبدو له، وهل كانت دعوة الإسلام إلّا انقطاعاً مهمّاً وتحوّلاً جوهريّاً في عقائد وأفكار المؤمنين بها رضوان الله عليهم أجمعين[2].

---

(1) رواه البخاري، الشيخ الألباني محمد ناصر الألباني، الرسالة الثانية من تسديد الإصابة، حديث رقم 12.

(2) هاني علي نسيرة، مصدر سابق، ص17 ـ 18. (بتصرّف واختصار).

وللتعامل مع التحوّل الفكريّ في تاريخنا الثقافيّ سوابق كثيرة أرست تقاليد راقية، فقد وصف سيّد التابعين الحسن البصري عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة ـ ومؤسّسها الأوّل مع واصل بن عطاء ـ حين سُئل عنه فقال: «**لقد سألت عن رجل كأنّ الملائكة أدّبته، وكأنّ الأنبياء ربّته، إن قام بأمر قعد به، وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن أمر كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه، ولا باطناً أشبه بظاهر منه**». وهذه تزكية وشهادة في حق عمرو بن عبيد وأخلاقه، تبتعد عن مدخل صحة الاعتقاد أو منطق الفرق في تقييم إيمان مخالفيها[1].

ومجال الفلسفة والتفكير التأمّلي، شأنه شأن أيّ علم في حاجته إلى التطوّر والتطوير عن طريق: النقلات في مجال الأفكار والتحوّلات والاهتمامات، كما أنّ ما يقوم به ممثلو المدارس الفكريّة من تراجعات أو انفصالات، وإبداعات في الرؤى والمناهج وبالتالي النتائج، إنّ مجموع كلّ هذا هو ما يجسّد التطوّرات في مجال الفلسفة أو الحقل العلمي المعيّن. وعالم الأفكار يتّسم بأنّ نتائجه لا تتمتّع بالثبات النسبي الذي يمكن أن تتمتّع به العلوم التطبيقيّة، كما أنّ المقدّمات الفلسفيّة تخضع دائماً ـ وبخاصة في أشكالها اللّادينية ـ لمبدأ الشك ولا ترتفع مطلقاً إلى درجة اليقين، على عكس المقدّمات العلمية، وإن ظلّ الاعتماد عليها كمقدّمات مقبولة عند الفيلسوف، إلا أنها لا ترقى إلى مرتبة يقين الأخرى وهو ما لا يتحقّق قريباً من ذلك أو بالدرجة نفسها إلّا في الفلسفة أو التفكير الدينيّ الذي ينطلق من المسلّمات والعقائد. ومجمل القول أنّ تاريخ الفلسفة وتاريخ الأفكار ليس إلّا تاريخاً من التحوّلات والتطوّرات،

(1) المصدر نفسه، ص19 ـ 20.

والتحوّلات في عالم الأفكار كانت دائماً أكثر حضوراً وكثافة منها في مجال العلوم، فالأبنية العلميّة والتطبيقيّة، أكثر استقامة وتكاملاً مع بداياتها منها في مجال التفلسف والعلوم العقليّة. ولا تمكن قراءة التحوّلات الفكريّة إلّا بقراءة السياقات المحيطة بها، الفكريّة والسياسيّة والاجتماعية. وقد تكون التحوّلات جوهرية وانقلاباً على ما سبق الاقتناع به، وقد تأخذ شكل تكامل مع المسار الأصلي لم تكن واضحة ابتداء[1].

وتنقسم التحوّلات في المجال الفكريّ والفلسفي لأنواع. ولا ينكر أحد أثر هذه التحوّلات التي تمّت من اتجاهات علمانية نحو التوجّه الإسلاميّ على تطوّر التفكير الإسلاميّ الحديث، بما استدعوا من مناهج ورُؤى كانوا عليها قبل تحوّلهم واستثمارهم لها في اتجاه التوجّه الدينيّ أو الإسلاميّ بتنوّعاته المختلفة، أو ما ينتج منه أو من هذه التحوّلات نحو التوجّه الإسلاميّ من مؤلّفات وكتابات نقديّة للتوجّهات السابقة، تستفزّ المنافحين عن الاتجاه السابق للرد. وثمة مشكلات تعترض دراسة التحوّل نحو التوجّه الإسلاميّ، وأهمها قلّة عدد الدراسات التي تناولت الظاهرة. وعلى قلّتها غلب عليها الطابع الأيديولوجي بإجاباته الجاهزة، وغياب الفاصل الواضح بين ما «قبل» وما «بعد»، فأحياناً يكون التحوّل مجموعة من التطوّرات الجزئية التي تتّضح مع الوقت. وعلى الرغم من أنّ البعض اعتنى برصد سيرة تحوّلاته الفكريّة، بدءاً من أبي حامد الغزالي حتى زكي نجيب محمود، فسوف يظلّ عدم وضوح أسبابه قائماً، وقد تكون شخصيّة خالصة، أو عقلانيّة موضوعيّة، كما يمكن أن تكون معرفيّة وفلسفيّة، وقد لا تكون نتيجة أسباب خارجيّة فقط، وهو ما حاول معترضون

---

(1) المصدر نفسه، ص20 ـ 22. (بتصرّف واختصار كبيرين).

على هذه التحوّلات ترويجه بشكل كبير، فغلب القول بأنّ كثيراً من هذه التحوّلات، وتحديداً في سبعينات القرن العشرين منه، أتت «مجاراة» لصحوة إسلاميّة ازدهرت فيه، أو «ردة فعل» لانكسارات المشروع القومي عقب هزيمة 1967، وهو ما يتجاهل فكرة التطوّر الجزئي والمراجعات الذاتيّة التي كان مجموعها في أحيان كثيرة أصل التحوّل. والتحوّلات في الوقت نفسه ليست قطيعة تامة مع ما سبق، فمن الممكن أن يبقى منهج المفكّر واحداً مع تطوّرات بسيطة، وكذلك روافد ثقافته وأدلّته ومناهجه، وربما يكون التحوّل نفسه مشتبهاً غير واضح في المرحلتين، لابتعاد المفكّر عن الحسم واجتنابه الصدام مع تيارات أصليّة أو معاصرة. وثمة تحوّلات جزئية في حياة المفكّر الواحد كنوع من التطوّر الطبيعي أو التطوير الواعي لمقولاته كما نجد لدى الإمام الشافعي من وجود مذهبين فقهيّين: في مصر والعراق، أو الحديث عن تطوّرات لدى ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم، وهو شبيه بما نجده في الثقافة الغربيّة من حديث عن هيغل الشاب وهيغل الشيخ، أو عن ماركس الشاب وماركس الشيخ.... وهكذا[1].

تحوّل طارق البشريّ

وعلى رغم الأهميّة الكُبرى للسياقات العامة (السياسي ـ الاجتماعي ـ الثقافي) التي حدث في ظلّها التحوّل الفكريّ في مسار المستشار **طارق البشريّ**، فإننا نفضل البدء من روايته هو نفسه لـ «عملية التحوّل» كتجربة إنسانيّة/فكرية في آن واحد حتى لا تفقد التجربة فرادتها بوضعها ضمن عمليّة تنميط غلبت على الدراسات

(1) المصدر نفسه، ص23 ـ 26. (باختصار كبير).

التي تناولت الظاهرة، مع اختلاف تجربة كلّ واحد من المثّقفين الذين خاضوها.

وقد بدأ **طارق البشريّ** المراجعة ـ حسب روايته ـ على وقع الزلزال الشامل الذي ضرب مصر عقب الهزيمة العسكريّة الكبيرة في يونيو 1967، وكان هو آنذاك يعمل في مجلس الدولة مستشاراً مساعداً في إدارة الفتوى في قطاع الصناعة والبترول، وكان قسم الفتوى مقسماً نوعيّاً إلى أقسام بحسب المؤسّسات الحكوميّة المختلفة[1].

ويصف **البشريّ** هذه التجربة قائلاً: «**بدأت المراجعة بعد النكسة وكانت جرحاً كبيراً، ومن شأن مثل هذه الأحداث أن يكون أثرها على مراحل، ووقت الهزيمة كنت أقرب إلى عدم التصديق، وكنت أوحي لنفسي بوجود أسباب عارضة، ثم مع الوقت اقتنعت بأنّ الأمر أكبر من ذلك. ووقتها كنت أعمل في كتاب «الحركة السياسيّة»، وكان هناك مناقشات بين المثّقفين لا تنتهي بعضها ثرثرة، وفيها تنتقل من حالة يقينيّة إلى حالة يقينيّة أخرى ومن ترجيحات إلى ترجيحات أخرى. وهناك شيء مهم، فعندما تكون هناك فكرة أساسيّة توضع موضع المراجعة تقف أمامك سلسلة من الأحكام التفصيليّة التي كنت وصلت إليها في أحداث التاريخ والوقائع المعاصرة وأحكام على المؤرّخين والكتاب والشعراء.... وأشياء كثيرة جداً. لابدّ من أن تراجع مع نفسك كلّ هذا**»[2].

ويضيف: «**إذا اختلف في يدك الميزان فيجب أن تعيد وزن كلّ ما وزنته من قبل حتى لا تتناقض مع نفسك، وأنا أخذت من العمل**

(1) من حوار أجراه المؤلّف مع المستشار طارق البشريّ في منزله في 5/ 5/ 2010.
(2) المصدر نفسه.

القانونيّ شيئاً هو أن أبتعد عن التناقض لأنه شيء سيّئ، ففكرة الاتساق أساسيّة وقد أصبحت عادة عقليّة. وأحياناً عندما تخرج من مرجعيّة فكريّة إلى مرجعيّة فكريّة أخرى تمرّ بمرحلة لا تكون هذه فقدت وجاهتها تماماً، ولا تلك اكتملت جاذبيتها لك فتصبح كأنك بين جاذبيّة كوكبين، وفي هذه اللحظة أيقنت كمؤمن أن هداية الله هي الحلّ والفيصل»[1].

ومن المفارقات أن حديث **البشريّ** هنا يبدو شبيهاً بتجربة أبي حامد الغزالي، الذي مرّ بأزمات نفسيّة عنيفة، وصفها في كتابه «**المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال**» ترجع إلى الوضع المأساويّ للمجتمع الإسلاميّ الذي كان يعاني آنذاك الكثير من التفتّت السياسيّ والاجتماعيّ، والفكريّ والطائفيّ، وصراع الطوائف الإسلاميّة في ما بينها. وكان الغزالي قد أخذ يتّجه نحو التصوّف الذي كانت بذرته موجودة فيه منذ طفولته. وقد دفعته إلى ذلك الشكوك التي اعترت معتقداته وأفكاره، والتي كانت تدعوه إلى الاستزادة من العلم وقطع رحلته من الشكّ إلى اليقين. وفي «**المنقذ من الضلال**» أودع وصفاً مسهباً لحالته النفسية والمعاناة التي كابدها حتى انتقل من مرحلة الشكّ إلى مرحلة اليقين. وهو ألّفه بعد عزلة دامت عشر سنوات، وفيه يقول عن طور الشك: «**كان التعطّش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني منذ أول أمري وريعان عمري... ورأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلّا على التنصّر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلّا على التهوّد، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام... فتحرّك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية**». ويرى الغزالي أنّ التقليد لا يمكن أن يؤدّي إلى اليقين. وقد اتّبع منهجاً

(1) المصدر نفسه.

مناقضاً لمذهب فلاسفة العرب، فبدل أن يركّز المعرفة على العقل ليظهر حدوده الضيقة، راح يركز المعرفة على الإيمان، مبيّناً أنّ العقل لا يصلح أداة للمعرفة ما لم يقم على الإيمان، واتخذ من الإيمان نقطة الانطلاق ومبدأ المعرفة[1].

وفي حديثه عن طور اليقين حدّد الغزالي العلم اليقينيّ بأنه «**العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً بديهياً لا يبقى معه ريب**». وبعد وضعه الأُسس والشروط، بدأ بالبحث عن علم موصوف بهذه الصفة، لكنه لم يجد هذا العلم، لأن العلم إمّا أن يكون بالحسيّات، وإما أن يكون بالعقليّات، والثقة معدومة بالمحسوسات، وهي معدومة في العقليّات أيضاً. فالعقل يكّذب الإحساس والإحساس يكذّب العقل. وقد دامت شكوكه وريبته قرابة شهرين، ولم يرجع إلى الإيمان، بحكم الضروريّات والبديهيّات العقليّة، إلّا بمساعدة خارجيّة، بـ «**نور قذفه الله تعالى في الصدر**»، وهنا أدرك أنّ العقل لا يمكن أن يكون مصدراً للعقيدة الدينية، وهو لا يفسّر الدين ولا يبرّره، بل الدين هو الذي يعطي العقل مشروعيّته[2].

وهذا الموقف الذي يعطي «الحدس» لا العقل الدور المركزي، وينتظر الحقيقة كـ «هداية»، هو في تقديرنا البداية الحقيقيّة لانتقال **طارق البشريّ** ـ بشكل واعٍ ـ من جدل البناءين: الفوقيّ والتحتيّ إلى ما فوق عالم البنى. وفي لَمحة تؤكّد البعد الإنسانيّ الإيماني للتحوّل يعطي رحلة الحج الأولى مركزية كبيرة في التجربة قائلاً: «**لم أسافر**

---

(1) الموسوعة العربيّة ـ المجلّد الثالث عشر ـ الحضارة العربيّة ـ الناشر: هيئة الموسوعة العربيّة ـ سوريا ـ نقلا عن:
http://www. arabency. com/index.php?module=pnEncyclopedia&-func=display-term&id=14374&vid.

(2) المصدر نفسه.

إلى الحج إلّا بعد أن وجدت نفسي قد خلصت لهذا الأمر، وحتى أعدت بنائي الفكريّ والسلوكي على أساس إسلامي، وقد أخذ هذا مني وقتاً كبيراً حتى أسافر وأنا نظيف»[1].

ويستطرد **البشريّ** سارداً تجربة التحوّل بقوله: «**المراجعة بدأت أثناء كتابة كتاب «المسلمون والأقباط»، ويبدو هذا واضحاً جداً في الفصل الأخير من الكتاب الذي كتبته في ظلّ الوضع الجديد. كتاب «الحركة السياسيّة» انتهيت منه سنة 1970، ونشرته عام 1972 وكان مفروضاً أن يعاد طبعه بعد 1972، وقررت أن أكتب مقدمة جديدة أقرأ فيها الكتاب كما لو كان لغيري، ولم أغيّر في نصه لأنه «تعلّق به حق القارئ». وأول كتابة في إطار التوجّه الجديد كانت مقالة في مجلة «العربيّ» الكويتية عن رحلة التشريع الإسلاميّ في مصر ولا أذكر تاريخها بالضبط، وغالباً مطلع الثمانينات»**[2].

ويكشف **البشريّ** عن المتوالية التي تمّت المراجعة وفقاً لها فيقول: «**أول قضيّة فكرت فيها كانت الاستقلال، وأنا رجل استقلالي. وقد تدّرجنا آنذاك من السعي للاستقلال السياسيّ إلى الرغبة في استكماله بالاستقلال الاقتصادي، ثم شعرنا أن القطرية لا تكفي فجاءت أهميّة فكرة العروبة، هكذا كانت الدائرة تتّسع. في الجانب الفكريّ جاءت فكرة النظر إلى الدين باعتبار أنه الضامن الحقيقي لهذا الاستقلال كلّه، فلا استقلال سياسيّ دون استقلال اقتصادي، ولا استقلال اقتصادي دون استقلال فكري، ولا استقلال فكري دون إدراك «الأنا».. من أنا؟ ولم يكن ما يشغلني ما أتوجّه به للشارع، وما كان يشغلني هو مرتكزات الأنا، فأنا مجموعة من**

---

(1) ليلى بيومي، مصدر سابق، ص49.

(2) من حوار أجراه المؤلّف مع المستشار طارق البشريّ في منزله في 5/ 5/ 2010.

المكوّنات الثقافيّة، وهو ركن من أركان الاستقلال وليس شرطاً من شروطه»[1].

ويضيف متحدثاً عن مجموعة من المثقّفين بينهم عادل حسين وعبد الوهاب المسيري[2] وآخرين شاركوه تجربة المراجعة والتحوّل: **«كنا نسأل أنفسنا ما الذي ينقصنا لننجح، وكان هناك استقلال وعروبة وسيطرة اقتصاد، وكان هناك تساؤل عن آثار «السلطة القابضة»، والموقف من الدين الحركة الإسلاميّة. وبمجرّد أن فكّرنا في أهميّة الزخم الشعبيّ وأهميّة أن تصون الدولة مؤسّساتها، لابد من إدخال الدين في المعادلة. وأذكر عام 1980 أن مركز الوحدة العربيّة نظّم ندوة عن القوميّة العربيّة والإسلام، وكانت الأولى في الموضوع، وكان موضوعي «الخُلف بين النخبة والجماهير في العلاقة بين القوميّة العربيّة والإسلام». وآخر كلمة كتبتها في الموضوع كانت: «إن قادماً من القاهرة يقول إنه لا يحفظ على المصريّين عروبتهم اليوم إلّا الإسلام»، وهذا استقاء من الواقع الحاصل»**[3].

وأهميّة هذه الشهادة هي أنها رؤية البشريّ نفسه للكيفيّة التي

---

(1) المصدر نفسه.

(2) تحدَّث الدكتور عبد الوهاب المسيري عن هذه التجربة في حديثه عن تحوُّله الفكريّ مشيراً إلى أسماء شاركت فيها مثل: الدكتور جلال أمين، الدكتور محمد عمارة، الدكتور جودة عبد الخالق، والدكتور عبد الحليم إبراهيم، وآخرين كانوا يجتمعون مرة كلّ شهر في بيت أحدهم، ورغم أنها لم تكن مجموعة إسلاميّة إلّا أنهم كانوا يبحثون عن طريق جديد ونموذج بديل.
ويمكن الرجوع إلى: ممدوح الشيخ، **عبد الوهاب المسيري من المادّية إلى الإنسانيّة الإسلاميّة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، لبنان، ط 1، 2008.

(3) من حوار أجراه المؤلّف مع المستشار طارق البشريّ في منزله في 5/ 5/ 2010.

تمّت بها المراجعة قبل أن تخضع للتفسيرات والقراءات المختلفة، وهي مدخل لتناول التحوّل الفكريّ عنده وقضاياه الرئيسة.

البنية الفكريّة للمراجعة

يرى الدكتور إبراهيم البيومي غانم أن مفهوم «الاستقلال الوطني» كان المفهوم المركزيّ في نموذج التفكير العلماني **لطارق البشريّ**، وكانت المفردات الرئيسة لهذا الاستقلال ـ لديه ـ تتلخّص داخلياً في الأبعاد الاقتصاديّة والسياسيّة، وخارجياً في قضيّة الوحدة العربيّة وتأسيس كيان دولي عربيّ قويّ. وكانت تلك المفردات تترجم في معاني التحرّر من الاستعمار وإقامة نظام اقتصادي وطني على أساس «العدالة الاجتماعيّة»، وكان **للبشريّ** توجُّه اشتراكي، مع السعي لإنجاز حلم الوحدة العربيّة. وبهذا النموذج الفكريّ ذي البعدين «السياسي والاقتصادي» نظر إلى قضيّة الاستقلال الوطني، وما ارتبط بها من قضايا أخرى؛ سابقة عليها، أو لاحقة لها[1].

وأهم عمل علمي كبير يدّلنا على رؤية **طارق البشريّ** العلمانيّة كتابه الضخم «**الحركة السياسيّة في مصر: 1945/ 1952**»، وانتهى من إعداده مع نهاية عقد الستينات، وظهرت طبعته الأولى سنة 1972. ففي مقدمة تلك الطبعة الثانية حدد «معيار» نظرته إلى القضيّة المركزية الكبرى؛ الاستقلال الوطني»، وأقام هذا المعيار على أساسين رئيسين هما: «الاستقلال السياسي» و«الاستقلال الاقتصادي». وفي ضوء هذا المعيار جمع المادة التاريخيّة لكتابه، ونظر إلى وقائع المرحلة التي أرَّخ لها، وقيَّم إسهامات القوى السياسيّة والتاريخيّة الفكريّة التي صنعت أحداثها. وكتب ـ أيضاً ـ في

(1) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص90.

بحوث أخرى عن عدد من القيادات السياسيّة التاريخيّة: ممن كان لهم إسهام في تلك الأحداث.

الباحث هاني نسيرة يعتبر التحوّل الفكريّ الذي مرّ به المستشار **طارق البشريّ** وصحبه للتوجّه الفكريّ الإسلاميّ نقلة نوعية في فضاء الخطاب الإسلاميّ المعاصر، وهو جاء موازياً لتحوّلات كثيرة تمت في فترات متقاربة بمختلف أنحاء العالم الإسلاميّ، فقد مارس العديد من المفكّرين الإسلاميّين تحوّلاتهم نحو التوجّه الإسلاميّ في مثل هذا التاريخ تقريباً، وبخاصة في مصر. وقد أصبح هناك جماعة من المثقّفين المرموقين يمكن أن نطلق عليهم «الإسلاميّين المتحوّلين» صاروا يمثلون تيّاراً فكرياً، يسمّيه الدكتور عبد الوهاب المسيري «الخطاب الإسلاميّ الجديد»، كما يسمّيه أحمد كمال أبو المجد «مدرسة الاعتدال الإسلاميّ»، ويسمّيه عادل حسين «التحديث المؤصل»، ويعدّ **طارق البشريّ** أحد أبرز وجوه هذا التيار[1].

وقد كان تحوُّل **البشريّ** تحولاً كليّاً من المنهجية الماركسية العلمية في التحليل إلى المنهجية الإسلاميّة، في التشريع والأفكار، من خلال ثنائيتّه التحليليّة التي التزمها في كتاباته بعد تحوله، ثنائية: «الوافد» و«الموروث»، التي تعبّر عن استعادة كاملة للهويّة الإسلاميّة كما يبدو من عنوانها. وقد مارس نقده الذاتي لما تبناه، وهو لم يدارِ ولم يوارِ قناعاته الجديدة بل أكد في جسارة إعلانها قائلاً: «**لست ممن يخفون موقفاً فكريّاً أتحفّظ عليه الآن، ولست ممن يجدون الحرج في الإفصاح الجهير عن العدول عن موقف أو رأي سابق ظننته صواباً في وقت ثم تبيّنت الصواب في غيره، ولست ممن**

(1) هاني علي نسيرة، مصدر سابق، ص287 ـ 288.

يستحسنون إخفاء أمر كهذا» متمثّلاً قول الشافعي: «إني لأتديّن بالرجوع عما كنت أرى إلى ما رأيته الحق»[1].

ويقول **البشريّ** عن فهمه الجديد: «**صرت الآن أفهم ما يغفل عنه العلماني الوطني، وهو وضع المسألة من الناحية التاريخيّة، بالنسبة لـ: من الأصيل ومن الطارئ؟، فالعلماني الوطني يرى أن ابتعاد الدنيا عن الدين هو كبعد الأرض عن السماء، ويرى منهجه هذا من طبائع الأشياء، وهو في صياغته للحقائق التاريخيّة، لا يدرك أن نظرته تلك نبت وافد، وأنها لم تفد قبل أكثر من قرن، ولم تنم في البيئة الفكريّة المصريّة إلّا مطلع القرن العشرين، ولم تتمكّن وتكسب شرعيتها الوطنيّة قبل 1919**». وهو يزيد في كشفه عن مساحات تحوّله فيقول: «**لقد صرت الآن أفهم، ما لم يواتني فهمه في الستينات واضحاً، عندما أعددت هذا الكتاب، وهو أن ثمة أصلاً عاماً وهاماً، في تحديد الخارطة الاجتماعيّة والسياسيّة في مصر، وتعيين السياق التاريخيّ لمصر منذ القرن الماضي، هذا الأصل هو أن حركة التاريخ المصري وحركة المجتمع في أيّ مرحلة، لا تأتي فحسب من الصراع بين الحركة الوطنيّة والاستعمار، ولا من الصراع الاجتماعي بين الطبقات ذات المصالح المتباينة، لكنها ترد كذلك من الصراع العقائدي بين الوافد والموروث**». ويمكن وصف تحول **البشريّ** بأنه انتقال من مركزية الصراع الاجتماعي وفق المنهج الماركسي لمركزيّة الصراع العقائدي بين الوافد والموروث، وفق المنهج الإسلاميّ، وقد صارت إشكاليّة الهويّة الثقافيّة الإسلاميّة والتحيّز المرجعي لها هي مركز طرح **البشريّ** في مرحلته الجديدة[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص288 ـ 289.

(2) المصدر نفسه، ص289 ـ 290.

ويجمل الباحث هاني نسيرة تقييمه للتحوّل عند **طارق البشريّ** قائلاً إنه «**لم يتحول عن مرجعية إلى أخرى قدر ما اتسعت دوائر اهتمامه ومشروعه الفكريّ، رأسياً من أسر الوطنيّة المصريّة إلى فضاء الفكرة والجامعة الإسلاميّة، وأفقياً من المعاصرة واستيعاب واتّباع ملحوظ للفكر الغربيّ والعربيّ في العصر الحديث، إلى فضاءات التراث والمعاصرة معاً، والأهم هو تحوّل اهتمامات البشريّ من هم التغيير الآني السياسيّ والاقتصادي والثقافيّ الذي يعنى المثقف الأيديولوجي إلى همّ البناء الفكريّ التأسيسي الذي يعني صاحب المشروع الفكريّ، لكن يأتي عنده محاولات متماسكة في صياغته ومترابطة في بناه وإن أتى عند الأوّل شَذَارات متناثرة**»[1].

وللتفصيل فإنّ **البشريّ** مـرَّ أولاً بطور المؤرّخ ذي التوجّهات اليسارية، فولج عالم الفكر من باب التاريخ وتحديداً التاريخ المصري الحديث، وبينما التصوّرات الأيديولوجيّة هي تصوّرات معرفيّة تفسيريّة وكليّة، يأتي اهتمام **البشريّ** في هذه المرحلة بالتاريخ، عالم التفاصيل والتفريعات، لكن هذه التفاصيل تتّضح بُناها الفكريّة والفلسفية، في تقييمات المؤرّخ ورؤيته للتاريخ. وهو في هذه المرحلة يتبنّى المنهج الاشتراكي العلمي مرجعية لتحليلاته، ولا يرى للهويّة دوائر ثابتة تمثّل منطلقاً لفعل، بل دوائر تاريخيّة يطلبها التاريخ ويحتاجها فتجيب، من هنا نجد عنده في المرحلة الأولى هذا التجاور بين الأمميّة الاشتراكية وبين القوميّة المصريّة والعروبيّة في آن واحد، بينما ظلّت الإسلاميّة حديث تاريخ واستئناساً وليس أصلاً على مستوى المرجعية. لكنه في كلّ الأحوال ووفق المرجعيّتين ظلّ مخلصاً لقضية الاستقلال الوطني، وهذا الأمر يشيع في كتاباته في

(1) المصدر نفسه، ـ ص290.

المرحلتين: فهو في الأولى وجد قناعاته في الفكر الاشتراكي العلمي اعتماداً على كتابات ماركس الشاب، وتأثّر بالخصوص بقائد الثورة البلشفيّة فلاديمير إيليتش لينين، الذي طال تأثيره كثيرين غيره. وكانت فلسفة التاريخ والنهضة عنده محدودة بالتحليل الاقتصاديّ والمادّي للتاريخ، من دون اعتبار يُذكر لتصوّرات الهويّة الثقافيّة أو المرجعيّة العربيّة الإسلاميّة، إلّا في باب الذكر من قبيل دور جمال الدين الأفغاني والحزب الوطني القديم في مناهضة الاستعمار. وهو ما جعله يكاد يفصل في هذه الفترة بين الارتباط بفكر الجامعة الإسلاميّة، الذي تبنّاه هؤلاء، وبين استعادة الخلافة التي أراد أن يلبس مسوحها ملك مصر وعدد من الملوك غيره. بينما نرى **طارق البشريّ** بعد التحوّل وقد وجد قناعاته في الفكر الإسلاميّ وفضاء الهويّة العروبية الإسلاميّة بالمعنى الثقافي، بل طوّر هذا التصوّر بشكل شبه إيماني، لكونه المرجعية والهويّة الحاكمة والفاعلة حتى نهايات القرن التاسع عشر(1).

وقبل التحوّل وبعده يلحّ **البشريّ** على مطلب الاستقلال الوطني، ويقول: «**بعد اشتعال ثورة 1919 بقي مطلب الجلاء يؤكّده الرفض ذاته والنظرة ذاتها للغضب الأجنبي، كما بقي بعد تصريح 28 فبراير عام 1942، يؤكد وعي الحركة الوطنيّة بمناورات الإنجليز وفهمها، لأن حرّية البلاد لا تتعلّق في الأساس باستقلال يعترف به أو لا يعترف، لكنه يتعلّق برفع الغصب الأجنبي عنها، وإقصاء أداة القمع الأجنبي التي تطوّق عنقها، واختيار الحركة الوطنيّة لهذا الشعار بالذات وتجاوب الجماهير معها، يدلّ على أن الاستعمار فشل في أن يفرض شرعيّة وجوده على المصريّين، وعلى أن عبوديّته لم تستطع**

---

(1) المصدر نفسه، ص290 ـ 291.

أن تقتحم النفس المصريّة، وعلى أنّ مناوراته لم تقدر على الخديعة»[1].

لكنه في هذه المرحلة يلحّ على الوعي بالجانب الاقتصادي للاستعمار، كما ألحت التنظيمات الماركسية التي كان لها فضل إضافة محتواه، لتصورات الجلاء عند الحركة الوطنيّة المصريّة. بينما **البشريّ** بعد التحوّل يلحّ على الجانب الثقافيّ في المقام الأوّل. فيقول في تأكيد منظوره الأوّل: «**ومن مصطفي كامل ومحمد فريد أيضاً، بدأت بذور الوعي بالجانب الاقتصادي للاستعمار تظهر، يكشف عنها نشاط البنوك والشركات والمنشآت الاقتصاديّة الأجنبيّة، وما كانت تمارسه من استغلال للفلاحين والعمال والحرفيّين، ويجد مظهره في حركة إنشاء مدارس الشعب، كما ظهر في تأثّر بعض الكتّاب بالمذاهب الاشتراكيّة. كان الاستغلال الاقتصادي واقعاً ملموساً، كما كان للمنشآت الأجنبية وجود مادّي محسوس**». لكنه بميله اليساري حينئذٍ يفسّر غفلة الحركة الوطنيّة عن الأساس الاقتصادي للاحتلال كمضمون كامل له، بالفصل بين السياسيّ والاقتصادي، فوضع مصر الجغرافي بين الشرق والغرب، والرغبة الإمبريالية في السيطرة عليها، كان: «**هدفاً سياسياً له من الأهميّة ما يجعله مقصوداً لذاته، ولم يكن يسهل إدراك جانبه الاقتصادي إلّا بنظرة شاملة محيطة، تستوعب الظروف العالميّة كلّها لا الواقع المصري المحلّي وحده**»[2].

وهو يُرجع ذلك إلى ضعف انتشار الفكر الاشتراكي، وهو ما تمّ تجاوزه في ما بعد، استناداً إلى دعامتين، أولاهما: انكشاف علاقة

---

(1) المصدر نفسه، ص293.

(2) المصدر نفسه، ص293 ـ 294.

الاشتراكيّة كأحد اتجاهات الحداثة بالاستعمار، وأنّ وقوفها ضد الاستعمار لم يكن سوى موقف أيديولوجيّ غربيّ وليس موقفاً إنسانيّاً عاماً. وثانيتهما: الموقف من دعوى الأمميّة التي رفعتها الاشتراكيّة العالميّة، وهو ما كان محلّ تحفّظ من الاشتراكيّين المصريّين أنفسهم في ما بعد، فضلاً عن تشتّت اليسار على مدار تاريخه. فقد صار مؤكّداً قصور الفكر الماركسي عن إدراك طبيعة الاستعمار الاقتصاديّة، حتى وضع لينين كتابه عن: الاستعمار أعلى مراحل الرأسماليّة، وبهذا ظهرت الناحية الاقتصاديّة جانباً متميّزاً، فالتبعيّة الاقتصاديّة التي تفصل بين السياسيّ والاقتصادي مصدر وهن، وقد «**انكشف واضحاً الارتباط بين التحكّم السياسيّ والاستغلال الاقتصادي، وتنبّهت الجماهير إلى أنّ مصدر شقائها هو هذا التسلّط، وأنّ طموحها إلى مستوى معيشة أرفع يقف في طريقه السفير البريطاني بجنده وعسكره، ومهّد هذا الطريق أمام الحركة لتكسب نضجاً جديداً، ولكي تدرك العمق الاقتصادي والاجتماعي لها وللكفاح ضدّ الاستعمار، وبدأت عناصر الشباب الأكثر تفتّحاً تلتقط الفكر الاشتراكي العلمي، وتصوغ بمساعدته نظرة جديدة للحركة الوطنيّة**»[1].

وتتجلّى النزعة الأمميّة الماركسيّة عند **طارق البشريّ** في قوله: «**وإذا كانت الحدود المحليّة للحركة الوطنيّة قد حدث في ما مضى من الفهم الكامل لطبيعة الاستعمار، فإنّ فترة ما بين الحربين قد زادها التواصل بينها وبين الحركات الأخرى**»، «**وخلال الحرب العالميّة الثانية استشرفت إلى إدراك المصير المشترك الذي يجمع بينها كلّها**». ويستشهد المؤرّخ **البشريّ** بما فعله الاستعمار من تنسيق بين

(1) المصدر نفسه، ص294 ـ 295.

المستعمرات الخاضعة له، عن طريق مركز تموين الشرق الأوسط الذي هيمن على النشاط الاقتصادي للمنطقة، وفيها مصر، وهو ما ساهم في تحطيم ما تبقّى من النظرة المحليّة: «**واستشرف إلى ربط قضيّة بقضايا التحرّر في العالم، وإلى الفهم الكامل للاستعمار كظاهرة عالميّة، وذاب في هذا الإطار التمايز بين السيطرة السياسيّة والاستغلال الاقتصادي**». وهو ما يرده **البشريّ** ـ في مرحلته الأولى ـ إلى فضل الحركات الاشتراكيّة المعادية للاستعمار وجهدها المؤيّد لحركات التحرّر في العالم[1].

في هذه المرحلة، يفسّر **البشريّ** العلاقة بين كبار الملّاك والطبقة الحاكمة والاستعمار من جهة، وبين الحركة الوطنيّة «التقدميّة الاشتراكيّة» وفق مصالح الطبقات الرأسمالية المحليّة، التي رأت في الوضع بعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية، وانخفاض: «**طلب الجيوش الأجنبية على المنتجات المصريّة، وبدء ورود السلع الأجنبية من الخارج، مما هدّد مكاسبها، وحرّك تفكيرها بحثاً عن صيغة سياسيّة لوضع مصر تضمن بها مصالحها، وتوسيع منشآتها والاشتراك معه في المشروعات وتصدير الإنتاج للبلاد المجاورة، فترث معه مركز تموين الشرق الأوسط، وتستعيض بذلك عن ضيق السوق المحليّة، وبدأت بعد الحرب تروّج لسياسات ذات مغزى اقتصاديّ واضح، ساهم في تنبيه الجماهير للمصالح الطبقيّة المختلفة، التي تكمن وراء السياسات المختلفة المتعلّقة بالمسألة الوطنيّة. وكان هذا أحد العوامل التي أنضجت الوعي الشعبيّ في فهمه موقف الرأسمالية الكبيرة من الحركة الوطنيّة**»، أي علاقة كبار الملاك بالاستعمار والتي كانت كما وصفتها نشرة «داخل الإمبراطوريّة البريطانيّة» بقولها: «إن

(1) المصدر نفسه، ص295 ـ 296.

التهديد بعدم شراء القطن سلاح فعّال لوضع الطبقة الحاكمة في مصر تحت كعب حذاء بريطانيا، هذه الطبقة التي ترتبط مصالحها الزراعيّة والصناعيّة ارتباطاً وثيقاً بذلك التصدير»[1].

في الواقع، إنّ **طارق البشريّ** يقرأ التاريخ الوطني المصري كلّه في هذه الحقبة وفق هذا التفسير الاقتصادي الطبقي، القائم على مركزية مقولة «الاستغلال الاقتصادي»، فيرى حزب الأحرار الدستوريّين حزب كبار الملّاك وحزب السعديّين، الذي تكوَّن بعد طرد النقراشي باشا ثم أحمد ماهر من حزب الوفد، وقد تحالفا. وفي هذا السياق يقول: «**استمد الاثنان من سلطة السراي ما استطاعوا به التآمر على حكومة الوفد وإقالتها في ديسمبر 1937، وسط ضجة شديدة من الدعاية للملك وحقوقه، ومن التشنيع على سوء إدارة الحكومة الوفدية**». وبحسب الباحث هاني نسيرة، يحضر التفسير الاقتصادي تفسيراً أوّلياً ورئيساً لأيّ تحوّلات سياسيّة في مسار الحركة الوطنيّة، من قبيل تبدّل قيادة التحالف قبل الحرب من الأحرار الدستوريين إلى السعديّين، بأنه كان نتيجة «**لما أدّت إليه (نتائج الحرب) من نموّ مصالح الرأسمالية الكبيرة، ووثوق في مستقبل البناء الرأسمالي، حيث تغيّر ميزان القوى بين كبار الملّاك وبين كبار الرأسماليين لمصلحة الأخيرين، وصارت لهم الرئاسة في هذا الحلف**»[2].

ويتجلّى التبنّي اليساري الماركسي للبشريّ في قراءته لتاريخ الحركة الإسلاميّة ـ بل المرجعيّة الإسلاميّة ـ التي كان واضحاً فيها تحيّزه الواضح ضدها، فهو يلجأ باستمرار إلى تأويل مضاد ومشكّك

(1) المصدر نفسه، ص296.

(2) المصدر نفسه، ص297.

في علاقاتها ومواقفها، التي يصفها في موضع آخر بالتميّع وعدم التحدّد متّحداً بل مطوّراً لنقدها العلماني واليساري بالخصوص، في كتابه الرائد «**الحركة السياسيّة في مصر**»، أو في كتابه الثاني: «**المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنيّة**»، كما أنه كان متحيّزاً بشكل رئيس للحركة الشيوعيّة. وتشكّل موقفه في مرحلته الأولى ورؤيته للحراك والمسار التاريخيّ والفكريّ للنهضة المصريّة، التي حملتها الحركة السياسيّة المصريّة، انطلاقاً من المرجعيّة العلمانيّة والمنهجيّة الماركسيّة، وعلى مرحلتين من النقد:

في المرحلة الأولى نقد الحركة الإسلاميّة وأحزاب الأقليّة، التي تمثّل مصالح كبار الملّاك والرأسماليّين الكبار، وهما يلتقيان عنده في أنهما كانا إضافة سلبيّة إلى ثقل الحركة الوطنيّة ومطالب الاستقلال، لارتباطها بالملك أو الاستعمار أو غموض الخطاب التعبويّ لدى الأولى بالخصوص. وهذا ما مثّل نقطة تغيير مهمّة في تحوُّله الذي لم يقف عند تصحيح رؤيته لفلسفة التاريخ، بل امتدّ بمشروعه الفكريّ نحو آفاق أرحب من التراث ومن النهضة، واتّساعات مهمة في تصوّراته للهويّة والمرجعيّة، بعيداً عن الأيديولوجيّة.

في المرحلة الثانية اختلفت لغة **البشريّ** وممارسته الخطابية، عنها في الأولى، فبينما يتقدّم التاريخ على الفكر في الأولى، نجد الثاني يتقدّم الأوّل في المرحلة الثانية، واللّغة اتسمت في المرحلة الثانية بالهدوء والجسارة معاً، بينما اتّسمت في المرحلة الأولى بشيء من التوتّر والتكرار رغم ما تدّعيه من حسم، ولعلّ هذا نتاجاً طبيعياً لالتحامه بمرجعية غالبة في المجتمع وكذلك بقناعات إيمانية أكثر ثباتاً[1].

(1) المصدر نفسه، ص298 ـ 299.

واحتفظ **البشريّ** في الحالين باستقلاليّته غير المتّبعة لتنظيم، لكن بمرجعيّة منهجيّة يمثّل العامل الاقتصادي والاجتماعي فيها: العامل التاريخيّ الفاعل، كما تمثّل الرؤية العلمانيّة وبخاصة في تصوّرها البسيط للدولة، وضرورة الفصل بين المؤسّسة السياسيّة والمؤسّسة الدينية، مشكلاً رئيساً لرؤيته للقوى الإسلاميّة. وتتّضح الرؤية العلمانيّة في هذه المرحلة في موقفه من حركة الإخوان المسلمين، التي رأى أنه قد ساعد على انتشار حركة الإخوان في بدايتها: «ما أطلق عليه السلفيّون وقتها «الموجة الإلحادية»، إذ أُلغيت الخلافة، وفُصل الدين عن الدولة في تركيا سنة 1924، وهو ما مثّل خطراً من وجهة نظره على هذه الموجة التي لم تكن سوى ما «يصدر عن الجامعة المصريّة من فكر تنويريّ وعقلاني والدعوة إلى مناهج البحث العلمي» حيث ظهر ـ كما يمثّل **البشريّ** ـ كتاب طه حسين عن الشعر الجاهلي، الذي دعا فيه إلى تبنّي المنهج العلمي في بحث التاريخ العربيّ والإسلاميّ، وكتاب الشيخ علي عبد الرازق عن الخلافة وأصول الحكم الذي حاول فيه أن يثبت انفصال فكرة الخلافة عن الأسس الدينيّة للإسلام، ويقول: «**وقد استقبل الكتابان كأيّ جديد خطير من المستنيرين بحماسة كبيرة ومن السلفيّين بسخط شديد**»[1].

ومع أنّ **البشريّ** في مرحلته الأولى، يلحّ على وجود أسباب وحيثيّات عديدة تولّدت منها دعوة الإخوان المسلمين، بعضها اجتماعي واقتصادي وثقافيّ وديني، شأن انتشار بعثات التبشير، وقد ربط بينها جميعاً حسن البنا واستفزّ في الناس ردود الفعل تجاهها، مستنزلاً عواطفهم الدينيّة لمواجهتها، لكنه يشي باستهدافها حزب الوفد «صاحب دعوة الاستقلال الوطني والوطنيّة المصريّة»، بحيلة للملك

(1) المصدر نفسه، ص299.

والسراي والاستعمار في خلفيّتها، سواء في رفضها الحزبية أم رأيها في زعماء الأحزاب، وإن ظلّ هذا الدور مستتراً حتى أسفر عام 1938 عن إصدارها مجلّة «النذير» كمجلة سياسيّة أسبوعية حيث: «**اتخذ عملها السياسيّ أسلوباً سافراً**». وقد كتب البنا في مقدّمة عددها الأوّل أنّ الجماعة: «**ستنتقل من دعوة الكلام وحده إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال**»، وبخاصة بعد ثورة فلسطين سنة 1936، فبدأت اتّصالاته العربيّة بالحاج أمين الحسيني مفتي فلسطين حينئذٍ، كما اتصل بحكام البلاد العربيّة والإسلاميّة وملوكها، وبدأ يهاجم السياسيّة البريطانية، كما: «**تقرَّب إليه علي ماهر وعبد الرحمن عزام للاستفادة من نشاطه الجمّ وتنظيمه جماعته الدقيق**[1]».

ويرصد **البشريّ** أنه في عام 1939 وقع شقاق داخل الجماعة، بين اتجاه المرشد وبين من رغب من أعضائها في أن يقتصر نشاطها على شؤون الدين والبِرّ فقط، وينقل عن إحدى الباحثات رفض إنذار هؤلاء الذي قدّموه وطردهم، وهذا ما سمّته الباحثة ديكتاتورية الشيخ البنا في إدارة الجماعة، إصراره على المضي بها في حلبة السياسيّة، وهو ما يرفضه **البشريّ** انطلاقاً من رؤيته لفصل الدين عن السياسة حينئذٍ، لكن ما يزيد هو إيحاؤه الدائم إلى التبعية للملك والعلاقات المستترة معه ومع الاستعمار لرفض الحركة الوطنيّة، التي يقصرها الكاتب في شكل رئيس على القوى اليسارية، وبشكل ما على حزب الوفد ذي الأغلبية الجماهيرية والدعوة للاستقلال الوطني، من قبيل ما يسرده عن أحمد حسين زعيم «مصر الفتاة»، عن تدخُّل حزب السعديين للإفراج عن حسن البنا سنة 1941[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص300.

(2) المصدر نفسه، ص300.

ويؤكّد **طارق البشريّ** أن ما كان شائعاً آنذاك هو أنّ الإخوان المسلمين في حماية الحكومة القائمة وفي حماية السعديّين بصفة خاصة، مشيراً إلى قبول حسن البنا طلب مصطفى النحاس باشا، أثناء حكومة الوفد التالية، عدم الترشّح في انتخابات 1942 مقابل أن يطلق يده للمضيّ في دعوته، على أن تكون دعوة دينيّة محضة لا شأن لها بالسياسة، وهو ما كان حتى أقيلت هذه الحكومة بعد ذلك بعامين، وعاد السعديّون إلى الحكومة وطلبوا من البنا إعلان خصومة صريحة لحزب الوفد وهو ما كان. وسرد **طارق البشريّ** شهادة أحمد زعيم مصر الفتاة في تأييد الحكومات الرجعية ومساندتها للإخوان، كتعيين البنا في لجان بعض الوزارات العليا، وتسهيل بناء مؤسّسات الإخوان الخاصة بدءاً من الجوّالة، وهو ما يفسّره بأنه كان تمهيداً لاستثمارها في المنازعات الحزبية، وبخاصة ضد حزب الأغلبية والشيوعيّين في ما بعد، وحضور بعض القيادات في الداخليّة وغيرها احتفالاتهم، أو منع حكومة النقراشي أواخر صيف 1945 «**عندما بدأ الشعب يتحرك مطالباً بالاستقلال والحرّية**»، «**كلّ الاجتماعات والمؤتمرات الشعبية، لكنها سمحت لجماعة الإخوان بأن تعقد مؤتمرها العام لنواب الأقاليم**»[1].

ويرفض **البشريّ** ـ في مرحلته الأولى ـ ما أوضحه الشيخ البنا في المؤتمر الثالث للإخوان المسلمين، الذي انعقد أوائل عام 1935 عن منهاج للجماعة، ويراه يحتكر الإسلام به. حيث تضمّنت قرارات المؤتمر ثلاثة مبادئ بالغة الأهميّة، الأول: أن على كلّ مسلم أنّ يعتقد أنّ هذا المنهج كلّه «منهاج الإخوان المسلمين» من الإسلام، وأنّ كلّ نقص منه نقص من الفكرة الإسلاميّة الصحيحة. الثاني: إنّ

(1) المصدر نفسه، ص301 ـ 302.

كلّ هيئة تحقّق بعملها ناحية من نواحي منهاج الإخوان المسلمين، يؤيّدها الأخ المسلم في هذه الناحية. الثالث: أنّه يجب على الإخوان المسلمين إذا أيّدوا هيئة ما من الهيئات أن يستوثقوا أنها لا تتنكّر لغايتهم في وقت من الأوقات. وكان من الواجبات التي يلتزم عضو الجماعة «الأخ العامل» بتنفيذها أن يتخلّى عن صلته بأيّ هيئة أو جماعة لا يكون الاتّصال بها في مصلحة الدعوة وبخاصة إذا أمرت بذلك[1].

ويرى **البشريّ** أن خطورة المبدأ الأوّل قبل التحوّل هي أنّ الجماعة تصادر به الدين لمصلحتها، وبهذا لا تصبح مجرّد جمعية تطبّق الدين كما يحاول غيرها أن يفعل، وإنما تؤكّد أن منهجها وحده هو الإسلام الصحيح فلا يعدّ غيره كذلك، وهو يسعى للسيطرة على الإسلام لا للاتصاف به. وهو موقف ألحَّ عليه في أكثر من موضع، فحين سعى حسن البنّا، لتأليف اتحاد يجمع الهيئات الإسلاميّة المختلفة عام 1947، رأى هو أن هذا سعي من الإخوان «لمصادرة الإسلام في ذاته كدين لصالح الإخوان»[2].

أما المبدأ الثاني، فيرى **البشريّ** في مرحلته الأولى أنه من ملامح التنظيمات السياسيّة: «**ويعني ذلك أنّ ثمة تنظيماً سياسياً يسعى لاحتواء الإسلام بوصفه ديناً**». **فعضويّة أيّ جماعة اجتماعيّة أو رياضية أو دينيّة لا يحتّم الولاء الكامل لها، وهذا الولاء لا يتحقّق بصورته هذه إلّا في المؤسّسات السياسيّة. وفي مرحلة ما قبل المراجعات يرى أنّ الغموض كان مستهدفاً، وبخاصة في ما يتعلّق بماهيّة الجماعة، ويستدلّ على ذلك بدعوة الشموليّة التي عرضها حسن البنا في المؤتمر السادس (1941)**

(1) المصدر نفسه، ص302.

(2) المصدر نفسه، ص302 ـ 303.

من أن الأخوان **«دعوة سلفيّة، وطريقة صوفيّة، وهيئة سياسيّة، وجماعة رياضيّة ورابطة علميّة ثقافيّة، وشركة اقتصاديّة، وفكرة اجتماعيّة»**، لكنه يذكر بعد ذلك قول البنا: **«أنتم لستم جمعيّة ولا حزباً سياسياً ولا هيئة موضعيّة الأغراض محدودة المقاصد، لكنكم روحٌ جديدُ ونورٌ جديدٌ وصوتٌ مدوّ»**[1].

وتبلغ نظرة **البشريّ** للإخوان قمة تأثّرها بخلفيّاته العلمانيّة عندما يقول: **«لم يحدث أن حظي تنظيم من قادته بهذا القدر من الأحاديث والإيضاحات والتفسيرات التي تدور حول طبيعته وماهيّته فتزيد الأمر غموضاً، كما حدث بالنسبة للجماعة»**. ويستطرد **البشريّ** قائلاً إنّه: **«كان من اللّازم أن يصاحب هذا الغموض غموض آخر يتعلّق بطبيعة الدعوة، هل هي سياسيّة أم دينيّة؟»**. واستناداً إلى مركزيّة قضيّة الاستقلال الوطني في فكر **البشريّ** ينتقد بشدّة موقف جماعة الإخوان منها معتبراً أنها كانت أقل التنظيمات السياسيّة المصريّة تعرضاً إلى المسألة الوطنيّة وتحديداً للموقف إزاءها، ويرصد حقيقة أنّ رسالة «نحو النور» للبنّا تضمّنت ما سُميّ «الموبقات العشر» وكان على رأسها الاستعمار لكنها تضمّنت خمسين مطلباً للإصلاح لم يكن بينها «الجلاء» أو «الاستقلال» اكتفاءً بدعوة لتقوية الروابط بين الأقطار الإسلاميّة، وتمهيداً للتفكير الجِدّي في استعادة الخلافة التي كانت مطلباً لها الأولويّة على أيّ هدف وطني، وهو ما أعلنه البنا في المؤتمر العاشر قائلاً: **«الأولوية لاسترداد الخلافة»**.... وهو كان يرى الوطن الإسلاميّ أسمى من حدود الوطنيّة والجغرافية والوطنيّة الدمويّة إلى وطنية المبادئ. وهذا المطلب كان يثير حذر الحركة الوطنيّة الديمقراطيّة في مصر بجميع أجنحتها، وبخاصة في ظلّ الحرص

---

(1) المصدر نفسه، ص303 ـ 304.

التقليدي للبيت العلوي في مصر على أن يغنم هذا المفهوم ليسبغ على عرشه قدسيّة الدين، وهو التفسير الذي يبرّر به كتاب الشيخ على عبد الرازق «**الإسلام وأصول الحكم**». ويتحفّظ **البشريّ** ـ في مرحلته الأولى ـ على موقف الجماعة من الدستور، وإصرارها على ألّا يُكتفَى بالمادة الثانية منه بأنّ دين الدولة هو الإسلام، لكن أن تكون جميع القوانين إسلاميّة في إطار مطالبتها بالحكومة الإسلاميّة، وإلغاء القوانين الوضعيّة. كما تحفّظ على عدم تقديمها موقفاً تجاه ما جرى من تغييرات دستوريّة وتشريعيّة في الهيكل التشريعيّ القائم منذ دستور 1923، مكتفية فقط بإقرار: «**الحدود الشرعيّة كحد السرقة والقتل والزنا مع تحريم الربا والخمر وإغلاق صالات الرقص وبيوت الدعارة، أما نظام الحكم فلم يرد عنه شيء ذو خطر إلّا إلغاء الحزبية والأحزاب الذي جاء في أدب الجماعة كلّه طلباً صريحاً قاطعاً**»[1].

ولم يستطع **البشريّ** في مرحلته الأولى أن يتقبّل ما بدا له «تناقضاً بنائياً» في خطاب جماعة جماهيرية كالإخوان المسلمين، بل كان دؤوباً في تتبّع هذه التناقضات، من قبيل إعلان الإخوان احترامهم للدستور لرفضهم الفتنة، ثم دعوة المرشد المؤسّس حسن البنا أولياء الأمور إلى تغيير النُظم المرقّعة المهلهلة التي لم تجنِ الأمة من ورائها غير الانشقاق والفرقة، ومطالبته بتعديل الدستور تعديلاً جوهرياً تُوحَّد فيه السلطات، وإلغاء قانون الانتخاب لما جرّه من حزازات وخصومات، وما أنتجه من أضرار يشهد بها الواقع الملموس.. ودعوته الجماهير إلى الاستعداد للجهاد الكبير متى لم يستجب الحكام لذلك، ولم يفصل بين القولين وقت كبير[2].

---

(1) المصدر نفسه، 305 ـ 306.

(2) المصدر نفسه، ص306.

ويلحّ **البشريّ** على غياب البرنامج المحدّد للحركة الإسلاميّة بينما يلحظ في كتابات المرشد التركيز على الدعوة إلى النظام الإسلاميّ، ووصفه بالشمول والاكتمال، وأنه لا حاجة للأخذ من النُظم الأخرى: «**دون تحديد لأساس هذا النظام ولا لوجهة نظر إسلاميّة معيّنة تتبناها الجماعة، ولا لأهداف عمليّة محدّدة، وبخاصة أن الجماعة لم تتّبع تجربة سلفيّة معيّنة في التاريخ الإسلاميّ يمكن قياسها إليها ومعرفتها بها**». كما أفاض في نقد الحديث عن كاريزميّة المرشد المؤسّس حسن البنا، وكيف كانت الحركة الإسلاميّة حينئذٍ شخصيّة ومشْخْصَنة بشكل كبير، وفي السياق نفسه يفسّر انجذاب الكثيرين إلى الجماعة تفسيراً اجتماعياً واقتصادياً، حيث يردّه إلى مشكلات تطوّر المجتمع المصري خلال عشرات السنين، إذ طرأت عليه خلال المرحلة السابقة تغييرات سياسيّة واقتصادية وحضاريّة عميقة ومتنوّعة، بعضها يحمل علامات استنارة وتقدّم وحضارة، وبعضها يحمل علامات استعمار وظلم وإفقار.. وخيبة الأمل في تحقيق «الجلاء والمطالب الديمقراطيّة»، وهنا وجدت الدعوة السلفيّة أرضها[1].

ويتّضح موقف **البشريّ** من هذه السلفيّة التي كانت تساوي عنده ثقافة العصور الوسطى في اشتراطه إدراكها أن الأمر لا يتعلّق بقانون وضعيّ أو غير وضعيّ بل بعلاقات الاستغلال الاقتصادي، فبينما تكون دعوتهم خليقة بأن تنفي وجودها كدعوة سلفيّة ليصبح هدفها لا إلغاء القانون الوضعي، بل تغييره بما يقضي على الاستغلال، ولتتفق في ذلك مع أي خطوة للتغيير الاجتماعي بالإصلاح أو الثورة. كما يتّضح في اعتبارها مضادة لدعوة الاستنارة العلمانيّة العقلانية التي

(1) المصدر نفسه، ص306 ـ 307.

شوّهتها الحركة في مرادفتها بينها وبين التبشير الأوروبي، فيقول: «**ثم كان التطوّر الثقافيّ الذي استبدل بنظرة العصور الوسطى نظرة عقلانية علمانية إلى مشكلات الحياة والمجتمع تعتمد على فهم الواقع الملموس، ويقضي على ما علق بالدين من أساطير وخزعبلات**». ثم يقول: «**ووضعت دعوة الإخوان حركة الاستنارة الفكريّة بجانب النشاط، ودعت إلى النشاط التبشيري، ودعت إلى النظر إليهما بحسبانهما هجومياً واحداً على الإسلام، واستقرّ ذلك في عواطف الكثيرين، واقتصرت الدعوة على الإثارة بغير محاولة للتوضيح تكشف عن أن حركة الاستنارة كانت بالضرورة وبمنطق فكرها موجهه ضد النشاط التبشيري**»(1).

كما يعتبر **البشريّ** أن من أسباب الانجذاب إلى الحركة كذلك ما ساد من تحلُّل أخلاقي رأته الجماعة مع موجات التحديث ومؤسّساته، ويرى أنّ ما طرحته الجماعة في مواجهة ذلك كان يقف فيه الخيال إلى جانب الواقع صنوين، ويستثير الحماسة والأهداف الطوباويّة، فموقفه من الواقع يكتشفه في أضواء الخيال ويضفي عليه بريقه، لكنه يحاذر أن يصطدم به، ويحاول أن يستخدمه، وكان هذا طريق حسن البنا. لكن الأهم أنه كان يرى أن: «**مواقف زعيم الجماعة وموقف الجماعة كان يقف من ورائهما دائماً السراي وحكومات الأقليّة، وكان تحركه السياسيّ ضد الوفد والتنظيمات الشيوعية، وضد الاتجاهات الاشتراكيّة**»، وهو ما يبرهن عليه باشتباكات شباب الجماعة مع مظاهرات الوفد والشيوعيين عام 1946. وينتهي إلى أنه: «**أيّاً ما كان الموقف السياسيّ للجماعة وسواء كانت تعمل للمصلحة الوطنيّة والشعبيّة أو تقف ضدها، فإنّ**

---

(1) المصدر نفسه، صـ 307 ـ 308.

الأثر الإيجابي لها في أحداث المرحلة لم يكن يتناسب مع حجمها الكبير، وكانت هناك تنظيمات وأحزاب أخرى أقلّ منها حجماً، لكن فاعليّتها تزيد عنها كثيراً كالتنظيمات الشيوعيّة ومصر الفتاة»[1].

ولعلّ الختام الأنسب لهذا الفصل هو قول المستشار **طارق البشريّ**: **«الحمد الله؛ أنا مارست حياتي بصدق، والحمد لله أن هناك أحكاماً علميّة أنا مختلف معها الآن، ولكن حين كتبتها لم أكن أريد مصلحتي الشخصيّة. والحمد لله أنني لم أخطئ بقصد»**[2].

(1) المصدر نفسه، ص309.

(2) «**معالم في سيرة طارق البشريّ**»، مصدر سابق، ص107.

الفصل السادس

الإسلاميّون المستقلّون:

المراجعات والخطاب الجديد

شكّلت الحركات الإسلاميّة في عصرنا حالة شاغلة بل أحياناً ضاغطة أجبرت الباحثين على التوقّف أمام تحدّيها: صاعدة، أو غاضبة، أو منعزلة، أو.... وفي كلّ منعطف من مسيرتها الحافلة خلال العقود القليلة الماضية كانت إحدى أكثر الظواهر بروزاً، وبالتالي كان خطابها موضوع العديد من «الكتابات» المتفاوتة: سطحيةً وعمقاً، وموضوعيّة وانحيازاً، وشمولاً وابتساراً، ومن ثم برزت بشدّة الحاجة إلى إخضاع خطابها للبحث المنضبط، تتبّعاً ووصفاً وتحليلاً ونقداً. وخلال مسيرة هذه الحركات لم تتوقف المنعطفات الحادة التي دفعت إلى المراجعة وإعادة النظر، وصولاً إلى الإقرار بالحاجة إلى «خطاب إسلامي جديد» كمكّون رئيس من مكوّنات «خيار المراجعة».

وقد حظيت الحركات الإسلاميّة باهتمام مجموعة من الإسلاميّين الذين احتفظوا لأنفسهم باستقلاليّة تنظيميّة عن الإسلام الحركي

(الإخوان المسلمين ـ السلفيّين ـ الجماعات المتشدّدة ـ ....) وانطلقوا من رؤية وسطيّة/ تجديديّة، وفي دراسته «**إسلام بلا خوف: مصر والإسلاميّون الجدد**» اعتبر البروفيسور ريموند بيكر أستاذ العلوم السياسيّة في كليّة «ترتينتي» الأميركيّة أنّ رموز هذا التيار يقدّمون معاً «**مشروعاً متكاملاً**»، وأهمهم ـ إلى جانب المستشار **طارق البشريّ** ـ كلّ من: الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، والشيخ محمد الغزالي، وفهمي هويدي، وكمال أبو المجد[1].

الباحث اليساري المصري الدكتور محمد حافظ دياب خصّ التيار نفسه بكتاب عنوانه: «**الإسلاميّون المستقلّون: الهويّة والسؤال**» اعتبر فيه أنّ من أكثر الرموز دلالة على فكر هذا التيار: الدكتور أحمد كمال أبو المجد، والمستشار **طارق البشريّ**، وفهمي هويدي[2]. ولكون الظاهرة قيد التشكّل فإنّ تسميات عديدة أطلقت عليها، فالدكتور أحمد كمال أبو المجد يسمّيها «مدرسة الاعتدال الإسلاميّ»، فيما يسمّيها عادل حسين مدرسة «التحديث المؤصّل»[3].

ويصف بيكر هذا التيار قائلاً إنهم: «**مجموعة من المفكّرين الوسطيّين**» يطلقون على أنفسهم «**التيار الإسلاميّ الجديد**»[4]. وهو يعتبر أنّ أهميّة «الإسلاميّين الجدد» تنبع من أن «**مصر تلعب دوراً له أهميّة فريدة في العالم العربيّ والإسلاميّ**»، ويحدد موقع البشريّ في

---

(1) ريموند بيكر، **إسلام بلا خوف: مصر والإسلاميّون المستقلّون**، ترجمة: د. منار الشوربجي، المركز العلمي للدراسات السياسية، الأردن، ومكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الثانية، 2009، ص9 ـ 10.

(2) محمد حافظ دياب، **الإسلاميّون المستقلّون: الهويّة والسؤال**، ميريت للنشر، ط 1، مصر، 2002، ص10.

(3) هاني علي نسيرة، مصدر سابق، ص288.

(4) المصدر نفسه، ص19.

هذه المدرسة قائلاً إنه: «**القاضي المؤرّخ الذي يحظى باحترام عميق لدى كلّ التيارات السياسيّة والفكريّة**»[1].

ومن الدراسات المهمّة التي تتناول بقدر غير قليل من العمق والرصانة تحوّلات بعض أهم الرموز والحركات الإسلاميّة خلال الحقبة المشار إليها، دراسة أكاديمية عنوانها «**إشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة**»، للدكتور حسين رحال[2]، والكتاب خارطة فكريّة لهذا التيار الذي أُطلقت عليه تسميات عديدة مستمدّة من استقلاليته ونزوعه التجديدي وسمته الوسطي. ودراسة رحال محاولة ـ تميّزها طبيعتها الأكاديمية ـ لرصد السمات المميزة لهذا التيار وبخاصة في مواقفه من القضايا التي بدت علاقة العقل المسلّم بها ملتبسة: الديموقراطيّة، الدستوريّة، المجتمع المدني، حرّية الفكر، العلمانيّة، الردة، الموقف من الآخر،.. وهي قضايا، على ما بينها من اختلاف نوعي ظاهرياً، يمكن اعتبارها «متصلاً» فكرياً فقهيّاً يرسم حدود التفاعل بين الإسلاميّين المستقلّين والعالم، وفاقاً وخلافاً وصراعاً!

والسياق الواقعي/المعرفي لدراسة حسين رحال هي اللحظة التي تلت نكسة يونيو 1967، حيث حمل صعود التيار الإسلاميّ وتراجع المشروع القومي تطلّعات، بقدر ما حمل شكوكاً إزاء إمكانية تشكيل هذا التيار بديلاً فكرياً وسياسيّاً شعبيّاً للتيارات الأخرى التي انخرطت في إدارة الصراع المجتمعي في العالم العربيّ. وأما السياق الكوني الذي تتحرّك الظاهرة في فضائه، فهو عصر «نهاية الأيديولوجيا»،

---

(1) المصدر نفسه، ص31.

(2) الدكتور حسين رحال، **إشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة**، دار الهادي للنشر، بيروت، ط 1، 2004.

وتكثّف مسار العولمة، وتغيّر مفاهيم مثل سيادة الدولة يصبح الخطاب الذي لا يستطيع مغادرة ثنائياته: كمؤمن وكافر ودار الحرب ودار الإسلام.... وتعميماته مثل: «**الإسلام هو الحل**»، خطاباً متقادماً[1].

ويرى الدكتور حسين رحال أن بعض أقطاب التيار الإسلام انبروا لمواجهة هذا الوضع بالقول إنّ المشكلة ليست في الإسلام بل في الفهم، وقدّم هذا البعض خطاباً جديداً ولغة جديدة تتناسب مع العصر، وأطلقوا على محاولتهم تلك «التجديد». وحسب اجتهاد رحال فإنّ القضايا الثلاث الرئيسة التي تشكّل تحدّياً لحركة التجديد هي: المساواة، المشاركة، والهويّة. وعلى المستوى التطبيقي تتفرع عن هذه القضايا الرئيسة تحدّيات ذات طبيعة مزدوجة: نظريّة/ واقعيّة في آن، كالحرّية الفكريّة والعلمانيّة والمجتمع المدنيّ والمرأة والديموقراطيّة[2].

وعلى الرغم من أنّ مصطلح التجديد لم يكن رائجاً بحرفيته إلّا أنّ مرادفات أخرى استخدمت للإشارة إلى معناه: الإصلاح، الإحياء، النهوض (أو النهضة)، والبعث، للدلالة على معنى مشابه، وهو التجديد بحيث يلحّق الشرق بالغرب ويجاريه في التقدّم. وحمل هذا النوع من التجديد همّين، الأوّل: المحافظة على الهويّة الإسلاميّة العربيّة، والثاني اللحاق بالغرب والاقتداء بنموذجه في التقدّم العلمي والتقني والتنظيمي. كما كان هناك نوع آخر من التجديد لا يأخذ في الاعتبار تقدّم الغرب واللحاق به، وهو ما يطلق عليه «الإحياء السلفي»، فضلاً عن تيار دعا إلى التجديد بتجاوز الفهم

(1) المصدر نفسه، ص7.

(2) المصدر نفسه، ص8.

الدينيّ كلّه عبر اعتماد المنهج الذي اعتمده الغرب الأوروبي في التعامل مع الدين المسيحي[1].

وبعيداً عن التيارين الأخيرين: السلفي والتغريبي، كان هناك التيار الإصلاحي الذي يريد تقديم فهم جديد معاصر للدين الإسلاميّ ينطلق من المنظومة الثقافيّة الإسلاميّة، ولأن عمليّة التجديد المنشودة لم تكن لتقتصر على القيام بتقنية «الاجتهاد» ليبقى الارتباط بالتفسير والتطوير من داخل الإسلام، فالاجتهاد انحصر في الجانب الفقهيّ بينما التجديد يشمل مختلف العلوم الإسلاميّة والمجالات المجتمعيّة، فهو أوسع مدى وأشمل[2].

ومن هنا، بدا «الاجتهاد» بمفهومه التقليدي قاصراً عن خدمة «التجديد»، بل أصبح الاجتهاد نفسه في حاجة إلى تجديد، فاقترح الفقيه الشيعي اللبناني محمد مهدي شمس الدين التجديد في اتجاه استنباط فقه للمجتمع والأمة بدلاً من الاقتصار على «فقه الأفراد». وهذه الرؤية التجديدية هي من «داخل» الإسلام كثقافة دينيّة تقدّم للمسلمين وغير المسلمين كنموذج لفهم الإسلام والإنسان والكون والحياة. وتشكّل التحوّلات التي شهدها الخطاب الإسلاميّ خلال العقود الثلاثة الماضية نموذجاً لمراجعات فقهيّة تتّسم بالجرأة وتضفي مصداقية على «المراجعات الموازية» (السياسيّة والثقافيّة والفكريّة).

من المراجعات إلى الخطاب

لقد أسفرت حركة المراجعات ـ وفي القلب منها تجربة المستشار **طارق البشريّ** ـ عن إعادة بناء فكر جديد والتعبير عنه تالياً

(1) المصدر نفسه، ص14 ـ 15. (بتصرّف واختصار كبيرين).

(2) المصدر نفسه، ص16 ـ 18.

بـ «خطاب جديد». والفكر يعرّفه جميل صليبا بقوله: **«وجملة القول أنّ الفكر يُطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها، فإذا أطلق على فعل النفس دلّ على حركتها الذاتية، وهي النظر والتأمّل، وإذا أُطلق على المعقولات دلّ على المفهوم الذي تفكّر فيه النفس»**[1].

وهو في «**المعجم الفلسفي**»: **«إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول»**[2]. وتمثّل المراجعات الفكريّة في مفهومها العام، إما التراجع التام عن آراء عامة ونظريّات فكرية في مجال معيّن، وإما تعديل تلك الآراء والنظريّات وتحويرها وإدخال ما استجد من تفاسير وتأويلات على منطلقاتها، وكلا الأمرين التراجع والتعديل لا يتمّ وفقاً لعلائقه الممتدة مع وشائج الثقافة العامة بشكل منفرد، بمعنى أنها لا يمكن أن يتمّ أو هكذا يفترض، من دون تأثيرات معيّنة من عناصر الاجتماع السائد[3].

والأفكار بصفتها مكوّناً من مكوّنات الثقافة المحيطة مجال خصب لتبادل التأثير والتأثّر مع الواقع المحيط، فهما يتبادلان التأثير، ومن ثم تؤدّي، على نحو ما وضمن ضوابط اجتماعيّة معيّنة، إلى تغيير الواقع المعاش أو تعديله، كما تؤدّي مستجدات الواقع نفسه إلى التراجع عن الأفكار كليّة أو تعديلها بما يتواءم ومتطلّبات ذلك الواقع. وعلى هذا الأساس، فإن المراجعات الفكريّة وما يترتب

---

(1) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص156.

(2) إبراهيم أنيس وآخرون، **المعجم الفلسفي**، مجمع اللّغة العربيّة، ط 2، مصر.

(3) يوسف أبا الخيل، «**المراجعات الفكريّة ضرورة لتجديد روح الثقافة**»، جريدة «الرياض» السعودية ـ 22 ـ 5 ـ 2005.

عليها من آثار بعدية بالتراجع مثلاً عن ما كان يراه المعنيون بتلك المراجعات من رؤى وأفكار، سواء ما يتعلّق منها بالشأن العام أم ما يتعلّق بالتفاسير والتأويلات على النصوص في مرحلة معيّنة، لا تمثل إلّا حقبة زمنية فكرية من ضمن الأحقاب التي تمرّ على الثقافات والناس سواء منهم مستهلكو الأفكار أم منتجوها، ولا تشكّل بالتالي عبئاً أو نذير شؤم يستنكفه المتراجع أو يتحاشاه، بل إن ما يجب أن يتحاشاه هو استمراره على تجلّيات أفكاره رغم وضوح تعريتها الزمنية الواقعية[1].

ومع أنّ المراجعات التي ساهمت في تبلوُر الظاهرة هي تلك التي شهدها النصف الثاني من القرن العشرين، فإنّ النصف الأوّل من القرن نفسه شهد تحوّلات نحو التوجّه الإسلاميّ تميّزت بالاشتباه وعدم الحسم، وضعف التأسيس النظري، وعدم الوضوح، ووجود الصيغ الاعتذاريّة عن كتابات سابقة، لكن مع عدم وجود مراجعة نقدية جادة لها؛ فكانت تلك المراجعات أشبه بـ «التوبة آخر العمر». وبالتالي كانت هذه التحوّلات ناتجة من أزمة وجدان أكثر منها قناعة فكرية جديدة، وتكشف في أقصى تجلّياتها عن محاولة لإعادة الاعتبار للوجدان الدينيّ كدين بالمعنى القلبي وليس كمنظومة اجتماعيّة شاملة. وكان النصف الثاني من القرن العشرين أكثر فوراناً فكرياً وسياسياً، فكان هناك تركيز على الهويّة، ورفض التبعيّة للغرب، والدعوة إلى مواجهة المشروع الصهيوني.

وقد اتسمت تحوّلات النصف الثاني من القرن العشرين بِسِمات عدة أهمّها: الاتساع، وأنها أكثر حسماً ووضوحاً في الاعتراف الشجاع، والتأسيس المضاد لما كانت عليه في السابق، كما حملت

---

(1) المصدر نفسه.

تقارباً بين بعض من هؤلاء في الجانب الفكريّ والأيديولوجي مع الحركة الإسلاميّة المعتدلة. كما غلبت في تلك الفترة تصوّرات النهضة القائمة على الأسلمة الشاملة، ومركزيّة الدين في الحياة، وعدم اقتصاره على الجانب الروحي والإيماني المحض، وهو ما شكّل نقلة نوعيّة في الخطاب الإسلاميّ المعاصر سواء في أدوات بنائه أم في جدله ورؤاه، واستطاع هؤلاء المتحوّلون التأسيس لمفاهيم مثل «أسلمة المعرفة»، وأجروا مراجعات نقدية لأطروحات الفكر الإسلاميّ، وأبدعوا لغة مفاهيميّة أكثر عصريّة في الفكر الإسلاميّ[1].

ومن التعبيرات التي شاع استخدامها في السنوات القليلة الماضية «الخطاب الإسلاميّ الجديد»، وهو بقدر انتشاره وشيوعه يستخدم للتعبير عن حزمة من المعاني متقاربة ـ وقد تكون متداخلة ـ لكنه لا يعبّر عن «مفهوم» واحد. وفي الحقيقة لمّا تستقر بعد العلاقة بين الدالّ والمدلول، ومن هنا فإنه مصطلح فضفاض إلى حدّ ما من زاويتي: الاصطلاح والمضمون. وهو ما يفرض التوقّف أولاً أمام حدود ـ ولو تقريبية ـ للمضمون حتى يكون صالحاً من الناحية العلمية للتعريف وإطلاق الأحكام.

وللخطاب مفهومان، المفهوم الأوّل أصيلٌ، ثابتٌ، بسيطٌ غير مركّب، عرفته العرب وورد في القرآن الكريم، وفي حديثرسول الله (ص)، وفي المعاجم اللّغويّة الأولى. أما المفهوم الثاني، فإنه معاصر وذو طبيعة تركيبية يتعدَّى بها الدّلالةَ اللّغويّة، إلى الدلالة الفلسفيّة، والدلالة السياسيّة، والدلالة الإعلاميّة، وتتوضّح الفروق بين الدلالات حسب السياقات التي ترد فيها.

(1) المصدر نفسه.

فعلى مستوى المفهوم اللّغوي فإنّ المفهوم متأثّر بحقيقتين: الأولى مركزيّة المدلول الدينيّ للخطاب وأسبقيّته على ما سواه، وغياب ـ أو ربما ـ هامشيّة الوسيلة التي تنقل الخطاب حيث يغلب عليه المباشرة إما مشافهةً أو كتابةً، وقد جاء في «**لسان العرب**»: «**الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبةً وخطاباً، وهما يتخاطبان. وفصل الخطاب: أن يفصل بين الحق والباطل ويميّز بين الحكم وضده**»[1]، وهو كما ورد في «**الكلّيات**»: «**الكلام الذي يُقصد به الإفهام، إفهام من هو أهلٌ للفهم، والكلام الذي لا يقصد به إفهام المستمع، فإنه لا يسمّى خطاباً**»، ويرى الآمدي أنّ «**الخطاب هو اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيّئ لفهمه**»[2].

وإذا بدأنا بالمفهوم القرآني وجدنا أن اللّفظ ورد فيه تسع مرّات، وورد بصيغة خطاب ثلاث مرات، في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي ٱلْخِطَابِ﴾[3]، وفي قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾[4]، كما وردت هذه الصيغة في قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿رَّبِّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلرَّحْمَـٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ﴿٣٧﴾﴾[5]. وفي «معجم ألفاظ

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب** دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، 1988، ج2، ص856.

(2) أبو البقاء الكفَوي، **الكلّيات**، بعناية: الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1992، ص419؛

أبي الحسن علي بن أبي علي الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980، ج1، ص136.

(3) سورة ص: الآية 23.

(4) سورة ص: الآية 20.

(5) سورة النبأ: الآية 37.

القرآن الكريم»: «**خَاطَبَهُ مخاطبةً وخطاباً: تكلّم معه، والخطب: الشأن الذي تقع فيه المخاطبة**»[1].

ويَتَلاقَى المفهومان اللّغوي والقرآني، في تأكيد الدلالة السامية للخطاب، باعتبار أن «فصل الخطاب» لا يتمّ على الوجه الأفضل، إلّا إذا اقترن بالحكمة، وكان القصد منه تبيان وجه الحق، ولذا فإنّ كلّ خطاب لا يكاد ينفصل عن الموقف الأخلاقي لقائله، ومدى التزامه الأمانة.

ومن التعريفات الحديثة للمفهوم ما أورده الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه «**اللسان والميزان**»، ونصَّه: «**إن المنطوق به ـ أي الخطاب ـ الذي يصلح أن يكون كلاماً، هو الذي ينهض بتمام المقتضيات التواصليّة الواجبة في حق ما يُسمّى خطاباً، إذ حدُّ الخطاب أنه كلّ منطوق به موجَّه إلى الغير بغرض إفهامه مقصوداً مخصوصاً**»[2].

والخطاب كمفهوم حديث اصطلاح فلسفي، فالخطاب الفلسفي لشخص ما هو منهاجه في التفكير والتصوّر وفي التعبير عن أفكاره وتصوّراته، وهذا الخطاب يتعارض أو يتوافق مع الخطابات الفلسفيّة للآخرين. وقد دخل هذا المفهوم الفكر السياسيّ المعاصر، فصار الخطاب السياسي منطوياً على أفكار ومضامين أيديولوجيّة، وهو ما يجعل الخطاب السياسيّ لأية جماعة تعبيرا عن عقيدتها السياسيّة واختياراتها المذهبيّة، فالخطاب في هذا المقام ليس مجرد أسلوب

---

(1) مجمع اللّغة العربيّة، **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1996، المجلّد الثاني.

(2) الدكتور طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان**، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، 1998، ص215.

للتبليغ وطريقة للتعبير عن الرأي والموقف، ولكنه الوعاء المعبّر عن الروح والعقيدة والفلسفة والمذهب. ومفهوم الخطاب هنا مستخدم بمعنى أكثر تحديداً هو استخدامه كوسيلة اتّصالية، ويمكننا أن نستخلص من الدراسات في هذا المجال أن مفهوم الخطاب يرتبط بدوره بوجود ثلاثة عناصر: المرسل، المستقبل، الرسالة[1].

وتُعدّ دراسة عبد الوهاب المسيري «**معالم الخطاب الإسلاميّ الجديد**»[2] أول محاولة لاستكشاف معالم هذا الخطاب الذي ساهم **طارق البشريّ** بنصيب كبير في وضع أدبياته، وأهم سمات هذا الخطاب أنّ الموقف من الحداثة الغربيّة هو نقطة الانطلاق الأساسيّة التي تتفرّع عنها كلّ السمات الأخرى وأهمّها:

1 ـ رفض فكرة المركزيّة الغربيّة فهو ليس اعتذارياً.

2 ـ الرؤية المتكاملة والانفتاح النقدي.

3 ـ خطاب جذريّ توليديّ استكشافيّ مقابل خطاب قديم توفيقيّ تراكميّ.

4 ـ يصدر عن رؤية معرفيّة شاملة.

5 ـ القدرة على الاستفادة من الحداثة الغربيّة.

6 ـ القدرة على إدراك أبعاد إنسانيّة جديدة.

7 ـ القدرة على اكتشاف الإمكانات الخلّاقة للمنظومة الإسلاميّة.

---

(1) الدكتور محمد ناصر الخوالدة، «**مفهوم الخطاب كوسيلة اتصاليّة**»، جريدة «الحقائق» اللندنية، 27/ 10/ 2005.

(2) نُشرت بالعربيّة في مجلة «المسلم المعاصر»، العدد 86 ـ ديسمبر 1997/ يناير 1998. وفي: «الشرعيّة السياسيّة في الإسلام» لعزّام التميمي [الندن، 1997])، كما نُشرت بالإنكليزية في مجلّتَي: Encounters (1997). وAl - Ahram Weekly

8 ـ أسلمة المعرفة الإنسانية.

9 ـ التمييز والفصل بين إنجازات الغرب وبين رؤيته القِيَميّة.

10ـ إدراك المكوّن والبعد الحضاري للظواهر والأشياء المستحدَثة.

11ـ تأسيس رؤية إسلاميّة مستقلّة في التنمية.

12ـ طرح النسبيّة الإسلاميّة كبديل عن النسبيّة المطلَقة.

13ـ الإيمان بالحركة والتدافع كأساس للحياة.

14ـ إدراك مشكلات ما بعد الحداثة.

15ـ القدرة على صياغة نموذج معرفي إسلامي والاحتكام إليه.

16ـ الاهتمام بالأمّة بديلاً عن الدولة المركزيّة.

17ـ محاولة تطوير رؤية شاملة للفنون الإسلاميّة.

18ـ تجاوز المنظور الغربيّ في قراءة التاريخ[1].

وعلى الرغم من أنه ما زال قيد التشكّل، فإن هناك من يرى أن الخطاب الإسلاميّ الجديد يمكن أن يساهم في حلّ إشكاليّات الخطاب الديني[2]. أما أهم منتجي هذا الخطاب الإسلاميّ الجديد ـ إلى جانب **طارق البشريّ** ـ فهم حسب المسيري: مالك بن نبي، وفهمي هويدي، وراشد الغنوشي، ومنير شفيق، وعادل حسين، **وطارق البشريّ**، وبشير نافع، وجماعة المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، وسيف الدين عبد الفتاح، ونصر عارف، وجمال عطية.

---

(1) http://www. islamonline. net/Arabic/contemporary/2002/03/article1a. shtml.

(2) د. منى يكن تحاضر في مؤتمر «تجديد الخطاب الديني» في دمشق: دور الخطاب الإسلاميّ الجديد في حلّ إشكاليّات الخطاب الدينيّ ـ جريدة «الرقيب» اللبنانية ـ 2/ 3/ 2004.

الخطاب الإسلاميّ الجديد هو ـ في النهاية ـ ثمرة من ثمار «المراجعات» توشك أن تنضج، وملامحه تقترب من الاكتمال، وهو أكثر إنسانية، وأكثر انفتاحاً، وأقرب إلى أن يكون مقدّمة تغيير شامل، فالأفكار كانت دائماً المحرّك الرئيس للتحوّلات الكبرى في التاريخ الإنساني. والموارد الطبيعية، كمحركات مادّية للتاريخ، ساهمت في حدوث التحوّلات أو منحتها «أدوات»، لكن الفكرة بقيت البطل الحقيقي في تاريخ الإنسانية، والموارد الطبيعية تتحوّل إلى سلع لتنتشر في العالم، أما الأفكار فيمكنها دخول القلوب والعقول عندما تتحوّل إلى خطاب، ولا نبالغ إذا قلنا إن الإسلام أُقصي عن موقع القيادة يوم عجز «الخطاب» عن نشر «الفكرة»، أما زوال هذا الشكل التنظيمي أو ذاك، فلم يكن سوى تحصيل حاصل، وطريق العودة معروف!

الفصل السابع

تعقيب عامّ على التحوّلات

تمحور فكر المستشار **طارق البشريّ** حول الموقف الاستقلالي، وقام على تلاقي مرتكزات عدة هي: الديمقراطيّة، البناء الاقتصادي المستقل، الاشتراكيّة، الوحدة العربيّة، رفض التبعيّة لأيّ قوة خارجيّة، عسكريّة أو سياسيّة أو اقتصادية. والديمقراطيّة عنده قيمة شعبيّة سياسيّة، والاشتراكيّة قيمة شعبيّة اجتماعية، وهما من لوازم الاستقلال وحفظته، والعروبة هويّة الاستقلال ولازمته وحافظته على النطاق الفسيح». وقد وثَّق **البشريّ** تحوُّله في تقديمه للطبعة الثانية من كتابه «**الحركة السياسيّة في مصر بين عامي 1945 ـ 1952**»، الذي كان دافعه إلى تأليفه ردِّ الاعتبار لفترة سبقت الحكم الثوري لثورة يوليو 1952، التي تعمّدت إخفاء ما سبقها وإسكات أيّ أصوات مغايرة لتوجّهها، أو توحيد صورتها في الفساد والرجعية، من أجل احتكار الشرعيّة والسلطة، ما يستدعي إخفاء أيّ إيجابيّات للدولة المصريّة أو التنظيمات الحزبية قبلها[1].

---

(1) هاني علي نسيرة، **الحنين إلى السماء: دراسة في التحوّل نحو الاتجاه الإسلاميّ في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين**، مصدر سابق، ص317 ـ 319.

وفي مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب، وضع **البشريّ**، مراجعته لكثير مما طرحه من تقييمات تاريخيّة وقراءات لمراحل التاريخ المصري وقواه المختلفة، كنشوء الفكرة العلمانيّة الوطنيّة في مصر منذ ثورة 1919، والعلاقة بين الفكريّ والسياسيّ في تاريخ النهضة العربيّة والإسلاميّة، وكذلك نشأة الحركات والدعوات الإسلاميّة كردّ فعل طبيعي ومنظّم على المدِّ العلماني والتغريبي. ففي حديثه عن الموقف من الإسلام كنظام للحياة، التي يعدّها الفكر العلماني بداية مشروع النهضة العربيّة الحديثة في مصر مع مشروع محمد علي وفق ما حدث من صراع بينه وبين بعض المشايخ، يقول: «**قد لا يختلف المختلفون في أنّ صلة الإسلام بنظام الحياة كان شرعة ومفهوماً سائداً حتى بداية القرن التاسع عشر، وأن نهضتنا الحديثة تعود بدايتها إلى أوائل هذا القرن متمثّلة في نظام محمد علي، وصلة الدين بالدولة كانت إرثاً شائعاً على مرّ القرون، وهي تتمثّل في جانبين جوهريّين: سيادة الشريعة الإسلاميّة نظاماً للحقوق، وفكرة الانتماء السياسيّ للجماعة الإسلاميّة**». «**وهذا ما كان حتى بداية القرن التاسع عشر، ومن ثم فإنّ التعديل الذي جرى في هذين المفهومين إنما طرأ في مرحلة تالية لبداية ذلك القرن، وهنا يتحفظ البشريّ تجاه نظرة العلماني الوطني من أنّ هذا التعديل وإن كان طارئاً في القرن الماضي «التاسع عشر» فقد لازم النهضة المصريّة منذ بدئها في عهد محمد علي، فكان ذلك من موجبات هذه النهضة ولوازمها**»[1].

وجهة النظر العلمانيّة هذه يرى **البشريّ** أنها بحاجة إلى مداولة، من جهات عدة، فالبعض يربط بين نهضة محمد علي وبين تقلّص سلطان الفكر الديني، ومما يستفاد من ذلك صراع الوالي مع بعض

(1) المصدر نفسه، ص321.

كبار الشيوخ ومعارضتهم لنظامه الضريبيّ ولتصفيته الأوقاف الدينيّة. والصحيح ـ في رأي **البشريّ** ـ أنّ تلك الخلافات قامت بين الطرفين حول سياسات الحكم، فكان الشيوخ المناهضون لمحمد علي يمثّلون معارضة سياسيّة ظهرت في إطار المؤسّسة الدينيّة، وهذا لا يفيد مخالفة نظام محمد علي لما يمكن عدّه من النُظم الإسلاميّة. إنما يفيد أنّ منهج اتّصال الدين بالسياسة هو ما جعل المعارضة السياسيّة للحاكم تنشأ من خلال المؤسّسات الدينيّة الفكريّة[1].

ويؤكّد **البشريّ** أنّ موقف نظام محمد علي من الإسلام، لا يُستفاد من الصراع الذي قام بينه وبين بعض المشايخ، إنما يظهر هذا الموقف من النظر إلى مشروعه السياسيّ العام، ومشروع النهوض الاجتماعيّ والاقتصاديّ الذي قام بتنفيذه، هل كان هذا المشروع يتناقض من المفاهيم الإسلاميّة أم لا؟ وهو يستعين في تأكيد رأيه بما كتبه شيخ المؤرّخين المحدَثين محمد شفيق غربال من أنّ: «**محمد علي بدأ وعاش وانتهى عثمانيّاً مسلماً، وإن مهمّته كما حدّدها من أول الأمر إلى آخره كانت إحياء القوة العثمانية في ثوب جديد**»[2].

كما يلحّ **البشريّ** على أنّ الدائرة الإسلاميّة كانت الجامعة السياسيّة الأولى والأصليّة لمصر، في عصر نهضتها وليست المصريّة ولا القوميّة وإن كانا نتاجاً لها ولا خروجاً عليها، فيقول عن المصريّة إنّ «حركة الجامعة المصريّة السياسيّة لم تبدأ بدعوة إليها وفقاً لمفهوم نظريّ معيّن، ولا بوصفها جامعاً قوميّاً، وإنما جاءت حركة وأثراً ترتّب في المدى الطويل على إجراءات تمصير الجيش والدولة وتصاعد المصريّين في هذه الأجهزة، في ظروف سقوط

(1) المصدر نفسه، ص321.

(2) المصدر نفسه، ص322.

مشروع الإحياء العثماني وانحصار مصر بفعل السياسات الأوروبيّة في حدودها الإقليميّة». ولم يكن شعار «مصر للمصريّين» الذي ظهر مع الثورة العُرابية في مواجهة استبداد الخديوي «**والنفوذ الغربيّ المقتحم أرض الوطن، جاء هذا الشعار مكافحة للاستبداد والنفوذ الأجنبي معاً، ويتضمّن فكرة الأخوّة في الوطن التي صاغها رفاعة رافع الطهطاوي، وهو لم ينطرح بوصفه انفصالاً عن جامعة أشمل**»، فالمصريّة في صورتها الوطنيّة المكافحة وفي مشروع نهضتها في القرن الماضي: «**لم تصغ مفهوماً للقوميّة يناوئ الإسلام، أو يرفض جامعته، وما بدا فيها أحياناً من انحصار إنما يأتي بسبب عجز الكيانات الشمل عن مؤازرة هذه المصريّة المكافحة، سواء كانت هذه الكيانات الأشمل قائمة فعلاً، كالعثمانية، أم محتملة الوجود تاريخيّاً كالعروبة**»[1].

وهو يؤرّخ لمحاكاة الغرب وبدايتها في عهد إسماعيل، وبفعل النفوذ الأوروبي الذي بدأ يتسرّب إلى البلاد والتوغّل مع سلفه محمد سعيد في كلّ مجالات النشاط، ثم انعزال النخبة المصريّة عن النخبة السياسيّة في دولة الخلافة منذ 1840، وقد ترتّب على كليهما «**فقدان كلّ مناعة في المقاومة الحضارية للوافد الأجنبي**». لكنه يعلّق على محاكاة الغرب التي بدأت في ذلك العهد بأمرين «**أولهما: أننا لم نحاكِ فكراً وعقائد، ولذلك كان يسهل النقيض والامتناع عن المحاكاة، أو يسهل الحكم على المحاكاة بالمروق، لأنّ معيار الاحتكام السائد في المجتمع بقي كما هو تقريباً، وحتى نُظم السياسة والإدارة إنما كان ما أخذناه منها أساليب وتصميمات وليس فكراً ومعتقداً، وليس حتى نظماً سياسيّة واجتماعيّة، وحتى دستور**

(1) المصدر نفسه، ص322 ـ 323.

العُرابيين وضعته الثورة لا صدوراً عن التفكير الغربيّ السياسيّ ونظرياته ولكن أخذاً عن الغرب لطرائق في التنظيم، على رجاء هيمنة المصريّين على شؤونهم ضد نفوذ الغرب واستبداد الخديوي».
وثانيهما: أنّ الوظيفة الرئيسة للوفود الأوروبيّة أو للأخذ من الغرب في تلك الفترة كانت تتمثّل في تهيئة البيئة المصريّة للهيمنة الأوروبيّة عليها، سياسيّاً واقتصاديّاً، كانت وظيفة استعمارية، وذلك حتى في التنظيمات التي أخذت فعلاً عن الغرب، والمثل الفذّ على ذلك، إنشاء مجلس الوزراء الذي جرى في أول تشكيله إملاء إنكليزيّاً فرنسيّاً للهيمنة على الدولة من دون الخديوي، حيث رأس الوزارة حينئذٍ نوبار باشا رجل المصالح الأوروبيّة، وفيه وزير ماليّة بريطانيّ ووزير أشغال فرنسيّ، كما أنَّ ما يُسمّى بالإصلاح القضائي الذي تغيّر به النظام القانونيّ كلّه، وأخذ فيه بالتقنينات المنسوخة عن النظام الفرنسي، هذا الإصلاح بدأ بالامتيازات الأجنبيّة، ثم المحاكم المختلطة (1875)، ثم المحاكم الأهليّة (1883)، وهذا التتابع يظهر حقيقة الأمر وآليّات الحركة والسبب الأجنبي للأخذ عن النظم القانونيّة الفرنسيّة، ثم يعلّق **البشريّ** رافضاً ما تمَّ بقوله: «**كان السبيل الطبيعيّ للإصلاح هو إصلاح القائم، لا خلعه واجتثاثه، وكان التحديث يعني تطوير الموجود وليس إدخال أنماط مغايرة**». ثم جاءت المرحلة الأخيرة من محاكاة الغرب بنهايات القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، حين بدأ الفكر الغربيّ يروّج متمثّلاً في نظريّاته السياسيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة، فلم يعد الأمر تنظيماً أو نمطاً يُؤخذ، أو مطلباً يُستعار، بل صار مذاهب ونظريّات وأدباً وشعراً.... إلخ، أي صار أساساً نظريّاً وعقليّاً ووجدانيّاً متكاملاً. هنا لم يعد الأمر أمر محاكاة في بناء بيت أو أسلوب حياة، أو في تأسيس نظام، أو استعارة لأسلوب أو رتقاً لفنون؛ لكنه صار إنشاء لأرض

حضاريّة وفكريّة جديدة، وغرساً جديداً بمعايير جديدة، وأساساً جديداً للتقويم وأنماط التفكير[1].

وفي زخم هذا الصعود العلماني بعد ثورة 1919، وفي عام 1928 تحديداً، بدأت الدعوة الإسلاميّة تتبلور في مناهج وأبنية تنظيميّة، «**حيث لم يكن قد بقي من الأبنية السياسيّة القائمة ما يمكنه أن يعبّر عنها أو يتمثّلها، ولم يعد الحزب الوطني بعد عام 1919 يصلح وعاء يتّسع لمثلها، كما أنّ إلغاء الخلافة صار أوجب على الدعوة الإسلاميّة به أن تبدأ من واقع غير الواقع الذي كان الحزب الوطني يعمل فيه، وبدأت تلك الدعوات تتبنّى مناهجها وأنظمتها المستقلّة، بمؤسّساته تؤكّد على مقارنة الوفود وعلى ترسيخ الفكريّة الإسلاميّة، فتأسّست جماعة الشبان المسلمين ثم لحقها الإخوان المسلمون في عام 1928**». ويبدأ هنا تفسير نشوء الإخوان المسلمين وغيرها من الحركات والدعوات الإسلاميّة، تفسيراً ثقافياً واضحاً لا ينتمي إلى التفسير السابق، بينما يمارس تحفّظاته على التنظيمات الشيوعيّة حيث برز تحفّظ جديد عليها وهو «الوجود الأجنبي» اليهودي» على رأس الكثير منها في الأربعينات، حيث أدرك الأبعاد الممتدّة لهذا الوجود ووظيفته السياسيّة، وهو ما خصّص له فصلاً كاملاً في كتابه «**المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنيّة**» في إطار بحثه عن التوجّه القومي للحركة الشيوعيّة في مصر. وتعدّ البداية الواضحة في تحوّل **البشريّ** ومراجعته الفكريّة، ما سطّره في القسم الأخير من كتابه «المسملون والأقباط في إطار الجماعة الوطنيّة» الذي عنونه «أما بعد»، وفيه سعى لقراءة موقف أنصار الجامعة الإسلاميّة من مسألة المواطنة، بعدما استعرض في ما سبق مواقف

(1) المصدر نفسه، ص323 ـ 324.

أنصار الرابطة القوميّة والوطنيّة. وهو يدرك منذ البداية الفارق بين الرابطتين، بدءاً من الدائرتين اللّتين ترسمهما كلتا الجامعتين، وهما لم تلتقيا إلّا على أرض فلسطين[1].

ومن ملاحظات **طارق البشريّ** على وجهات نظر التيارات الدينيّة تخطئته موقف بعض دعاة الاستقلال الوطني من أن التيارات الدينيّة السياسيّة مجرّد: «**حرف للمعركة مع الإنجليز والملك**»، وأنها ترتبط بهما ارتباط قرار في حين كانت وجهة الحركة الدينيّة السياسيّة أنها نظرت إلى النفوذ الثقافيّ والفكريّ والحضاري الغربيّ بحسبانه أخطر أسلحة الاستعمار وأشدّها فتكاً. ومن ملاحظاته أيضاً تخطئة النظر إلى الحركة الدينيّة السياسيّة، وهو ما شاع بدرجات مختلفة ولا سيما التيار الاشتراكي، وهو افتراض علاقة بين تيار فكري عام معيّن وبين قوة اجتماعيّة محدّدة، فالفكر الدينيّ السياسيّ يخدم الإقطاع ويعبّر عنه سياسياً، والفكر اللِّيبراليّ يخدم الرأسمالية ويعبّر عنها، والفكر الاشتراكي، والماركسي بخاصة، يخدم الطبقة العاملة ويعبّر عنها، «هكذا ضربة لازم». كما غاب عن النظر السابق للتيار الإسلاميّ كحركة مقاومة للاستعمار تقدير المكوّنات الفكريّة التاريخيّة لشعب يمثّل الدين المكون الرئيس بينها، وهنا يقول **البشريّ**: «**إن فكراً موروثاً عشناه وعشنا به اثني عشر قرناً، وضم برحابته تاريخاً طويلاً عريضاً بحضارته ونهضته**». ويسرد في إطاره توضيحه لمفهوم الجامعة موقف الفكر الإسلاميّ من غير المسلمين. وبعدما تتبّع آراء المفكّرين الإسلاميّين المحدَثين والأقدَمين تجاه مسألة المواطنة وموقف الأقليّات انتهى فيه إلى أنّ مجمل القول: «**أنه حيثما أمكن الأخذ بما يُسمّى اليوم الأساليب الديمقراطيّة في بناء الدولة، فإنّ ذلك يمكن أن**

(1) المصدر نفسه، 328 ـ 329.

يحلّ من وجهه نظر إسلاميّة سياسيّة، تلك المشكلة ذات الأهميّة في تكوين الجماعة السياسيّة، بما لا يخلّ بالأساس الفقهيّ والنظريّ الذي يقوم عليه تفكير الماوردي، وذلك وفقاً لمبدأ توزيع السلطات وحلول الهيئات محلّ الأفراد في اتخاذ القرارات»[1].

ولنا على هذه الرؤية ملاحظات:

أولاً: رهان **طارق البشريّ** الثابت على الاستقلاليّة قبل التحوّل الفكريّ وبعده، إلى حدّ وصف نفسه بأنّه «استقلالي»، ينطوي على تناقض، وهو يعتبر أن من أهم ما تعلّمه من عمله القضائي خلوّ الفكر من التناقض واتّصافه بالاتّساق[2]. ومصدر التناقض أنّ مقولة «الاستقلال» تعني بالضرورة تغليب «الوطني» على «ما فوق الوطني» أمميّاً كان أو قوميّاً أو دينيّاً، وهو قبل المراجعة لم يرَ تناقضاً بين الاستقلال والأمميّة، وبعد التحوّل لم يرَ تناقضاً بين الاستقلال والبُعدين العروبيّ والإسلاميّ، صحيح أنه قدّم تصوّره لحلّ هذا التناقض لكنه في النهاية يظلّ الحل الخاص به، بمعنى أنّ التناقض ما زال قائماً، وتلك سمة من سمات عالم الأفكار إذ يمكن أن يزيل المفكّر «شكليّاً» التعارض بين متناقضين من دون أن تكون الإجابة التي قدّمها حاسمة شافية.

ثانياً: أن المستشار **البشريّ**، وفي سبيل تحقيق الهدف الأسمى «الاستقلال»، جعل رهانه الرئيس على الدولة وهي دولة تجمع بين مفهومين متقاربين: «الدولة الوطنيّة» بمفهومها التنويريّ المستند إلى ميراث الثورة الفرنسية، وهو في هذا متأثّر بالتأثير الكاسح لجمال

---

(1) المصدر نفسه، ص239 ـ 330.

(2) من حوار أجراه المؤلّف مع المستشار طارق البشريّ في منزله في 5/ 5/ 2010.

الدين الأفغاني ومحمد عبده وكلاهما لعب دوراً كبيراً ـ نرى أنه لم يحظ حتى الآن بتقييم دقيق لـ «أسلمة فكر الثورة الفرنسية وتسويقه عربياً» ـ وهو ما أصبح سمة غالبة لرؤية الأجيال التالية من دعاة الإصلاح الإسلاميّين.

والمفهوم الثاني الذي أصبح من لوازم موقف المستشار **البشريّ** ـ على الرغم من اهتمامه بعد المراجعة بحرّية العمل الأهلي وإبقائه قويا لموازنة سلطة الدولة ـ هو مفهوم الدولة المركزية، وهي حسب معجم مصطلحات عبد الوهاب المسيري «دولة مطلقة». والموقف الرماديّ من هذه الدولة واحد من أعمق مشكلات الفك الإسلاميّ المعاصر.

وقد وُلد الخطاب الإسلاميّ الحديث مسكوناً بهاجس إعادة بناء الدولة الإسلاميّة منذ بواكيره، وذلك بسبب الصدمة العنيفة التي ولّدها الاجتياح الاستعماري الغربيّ، وما تبع ذلك من تفكيكٍ متتالٍ لأُسس الإجماع الأهلي ومباني الشرعيّة التقليدية. وقد جاءت صدمة إلغاء الخلافة العثمانية (1924) مشفوعة بإعلان علمانية الدولة ليجعل مطلب الدولة الإسلاميّة في صدارة أجندة تيار الإسلام المعاصر، وذلك خلافاً للحركة الإحيائية الإسلاميّة للقرن التاسع عشر التي تركّز القسم الأكبر منها على إنقاذ ما يمكن إنقاذه من عُرى الشرعيّة السياسيّة الإسلاميّة ممثّلة في «الخلافة»[1].

وفي مواجهة الموجة المتّجهة إلى عزل الإسلام عن الشأن السياسيّ ومشاغل العصر، نزع الخطاب الإسلاميّ الحديث إلى رفع شعار الدولة الإسلاميّة، وجعل كلّ الفضائل الأخلاقيّة والسياسيّة

---

(1) رفيق عبد السلام، «**الخطاب السياسيّ الإسلاميّ ومعضلة الدولة الحديثة**»، الموقع الإلكتروني لقناة «الجزيرة» على الإنترنت: .http://www. aljazeera. net

مرتبطة بها بصورة غير مسبوقة. ويرى الباحث السيّد ولد أباه أنّ حركة «الإخوان المسلمين» المصريّة قد تبنّت مشروعاً يتمحور حول فكرة «الدولة الإسلاميّة». ومع اختلاف التيارات الإسلاميّة فإن تصوّر الحركة لمفهوم الدولة الإسلاميّة ظلّ متواتراً في الخطاب الإسلاميّ السائد. وهو يطرح ما يعتبره «إشكاليات نادراً ما يتم التنبّه لها» علماً أنّ المشروع يبدو بدهيّاً لدى قطاع واسع من المتأثّرين بالأدبيات «الإخوانية»، وأهم هذه الإشكاليات:

أولاً: إنّ مفهوم «الدولة» الذي يُستخدم هنا خارج أيّ سياق تحديديّ يُفضي إلى الخلط والتمويه. فمن البدهيّ أننا إذا تجاوزنا الإطار المشترك لمعادلة السلطة السياسيّة، ظهر لنا أنّ الدول تختلف أشدّ الاختلاف من حيث تركيبة الحقل السياسيّ ومحدّداته، ونظام الحكم الذي يسيّره وعلاقته بالمجتمع وضوابط وأُطر الشرعية، فضلاً عن مشمولات وغائيّة الفعل السياسيّ نفسه. ومن دون توضيح هذه المحدّدات، يصبح أيّ كلام على الدولة في الإسلام ضرباً من اللغو. ويضيف ولد أباه أنه تتعيّن الإشارة إلى الفرق بين ثلاثة نماذج قديمة من الدولة سبقت تجربة الخلافة، وكان لها تأثير جليّ على الفكر السياسيّ الإسلاميّ الوسيط، وهي:

«الديمقراطيّة اليونانيّة»: وسمتها الغالبة النظر إلى المدينة بصفتها التعبير عن الجوهر السياسيّ للإنسان (مقولة مدنيّة الإنسان بالطبع)، وهو ما يحول الفعل السياسيّ إلى إطار تداوليّ حر، ومن ثم دور الخطابة والفلسفة حول الشأن السياسي. وفي المدينة اليونانيّة لا يدخل الدين في النسيج السياسي، حيث الظاهرة الأبرز: أنسنة الآلهة المتعدّدة وخضوعها للنظام البشريّ.

النموذج الثاني: «الإمبراطوريّ الرومانيّ»، وقام قبل استيعاب المسيحيّة على فكرة مزدوجة، هي تأليه الحاكم، وتخويله سلطات

مطلقة فيما هو يمارس سلطته بتفويض من مجموعة ضمن أُطر مؤسّسية دقيقة. وقد تحوّل هذا النموذج بعد عصر قسطنطين الأوّل الذي اعتنق المسيحية إلى ثنائيّة المؤسّسة الدينيّة والمؤسّسة السياسيّة (مملكة الرب ومملكة القيصر). وهذا النموذج استوعب الثقافة اليونانيّة ولم يكن لتقديس الإمبراطور فيه دلالة دينيّة مباشرة، إنما الغرض منه إضفاء القداسة على الشأن العام الموكول إلى الحاكم المطلق المفوّض من المجموعة.

النموذج الثالث: **الساساني الفارسي** الذي قام على فكرة الدولة الحارسة للدين المتلازمة معه (أي الديانة الزرادشتية)، ويجسده عهد أردشير الأوّل مؤسّس الدولة.

وفي مقابل هذه النماذج، لا بدّ من التنبيه إلى ما وراء الجدل العقيم حول منزلة الدولة في الإسلام، فالبنية العقديّة للدين الحنيف الجديد تميّزت بالفصل الجليّ بين الإيمان والأُطر الجماعيّة الضابطة للمعتقدات والسلوك (ما عبّرت عنه ثنائيّة الإيمان والعمل في المباحث الكلاميّة الوسيطة) كما هو مذهب أغلب طوائف الأمة، والتمييز الواضح بين الأمة والدولة، بحيث يكون إطار العيش المشترك الضروري هو الجماعة، وليس سلطة الإكراه والقوة. والمبدأ الأوّل ينتج منه أمر محوريّ، هو أنّ الانتماء الدينيّ اعتقاد فرديّ وسلوك شخصيّ لا يتوقّف على أيّ سلطة دينيّة أو سياسيّة، وأما المبدأ الثاني فينتج منه تصوّر الدولة. أما مبحث الإمامة، ففضلاً عن اعتباره عند بعض الفِرَق من «الظنيَّات» لم يكن يعني تأسيس النموذج الإسلاميّ للحكم كما يرى الإسلاميّون المعاصرون مستندين إلى مقولة الماوردي وهي أنّ «**الإمامة موضوعة لحراسة الدين وسياسة الدنيا**»، وهو ما يرجعه البعض إلى التأثير الفارسي (عهد أردشير). والفقهاء في العصور الوسطى ذهبوا في الغالب نحو النظر إلى الدولة

بوصفها «**سلطة إكراه وقهر**» لا مناص منها لحفظ الأمن الجماعي والدفاع عن الأمة وعقيدتها، فكانوا إذن بعيدين من التصوّر اليوناني/ الروماني للدولة بصفتها تعبيراً عن هويّة الفرد وطبيعة الإنسان العقليّة المدنيّة، كما كانوا بعيدين عن التصوّر الساساني للدولة التوأم للدين[1].

ولم يظهر مفهوم الدولة الحديثة في الفكر العربيّ والإسلاميّ دفعة واحدة، بل تشكّل على مراحل، وأدرك النهضويّون من الدولة الحديثة «التنظيمات»، واقتصر وعيهم عند هذا الحد، ومع الكواكبي (وربما أيضاً رشيد رضا) ظهر مفهوم «المواطنة» التي تعتمد على الرابطة الجغرافية السياسيّة، وهو من أهمّ مفاهيم الدولة الحديثة، لكن التدقيق في تفاصيل هذا الإدراك للمواطنة في كتاباتهم، يجعلنا نجزم بأنه لم يكن واضحاً كفاية، فقط أدرك منه الجانب المتعلّق بالمساواة في الحقوق والواجبات أمام السلطنة، لكنه لم يدرك بشكل جيد في الحقوق السياسيّة. وكان مفهوم المواطنة مقتصراً على الجانب المدني، وهذا يعزّز القول بأنّ الوعي المتكامل بمفهوم الدولة الحديثة، أو حتى بمفاهيمها، لم يتحقّق. وبقيت المسألة وعياً جزئياً، وسرعان ما برزت أزمة الهويّة وتحوّلت إلى قضيّةٍ مزمنة بعدما حلَّت الدولة الوطنيّة محلّ الخلافة[2].

وفي الوقت نفسه، بقي وعي مفهوم الأمة في كتابات الإصلاحيين مستنداً إلى الرابطة الدينية، من دون تحوّل جدّي فيه،

---

(1) السيد ولد أباه، «**مفهوم الدولة الإسلاميّة ومخاطر الأيدولوجيا**»، جريدة «الإتحاد» الإماراتيّة، 2 مارس 2009.

(2) عبد الرحمن الحاج، «**الإسلاميّون والوعي الوسيط بالدولة الحديثة**»، جريدة «الغد» الأردنيّة، 15/ 07/ 2006.

على الرغم من ظهور تلميحات تتعلّق بالوطنيّة والقوميّة العربيّة (العِرقيَّة)، وإن بقيت مستندة بشكل كلّيّ إلى مفهوم الأمة الدينية. وقطع سقوطُ الخلافة الطريقَ على تطوّر الوعي الإسلاميّ بالدولة الحديثة. وهناك من يرى أنه حصلت انتكاسات في وعي مفهوم الدولة الحديثة إثر ظهور أيديولوجيا «الدولة الإسلاميّة»، التي تباطأ الوعي بها بشدّة إن لم يكن قد توقّف نهائياً، وبقي وعياً وسيطاً، لا هو مكتمل ولا هو معدوم نهائياً[1].

ووجه القصور الرئيس في تقديرنا يتجلّى في أنّ نقاش الإسلاميّين حول «الدولة» اقتصر على وجه واحد ـ غالباً ما نوقش منفصلاً ـ من وجوه مركّب ثلاثي. لقد اقتصر هذا النقاش على: الظاهر (الإجراءات)، والخفي (الغيبيات) من دون التعرّض لواسطة العقد في بنية الفكرة، ونعني بها: نقطة التلاقي بين الغيبيّات والإجراءات والقِيَم، فحضور ما هو غيبيّ في مفهوم ليس اختيار فقيه متشدّد أو مدرسة فكرية محافظة، بل صفة لصيقة بمقولة «الدولة» كثمرة للتفاعل بين: الإجراءات والغيبيات والقِيَم. والدولة بهذا المعنى لا يمكن تعريفها تعريفاً جامعاً مانعاً من دون استِكناه ما وراء المفهوم من مسبقات قد تقع «تصنيفياً» في عالم الفلسفة والماورائيّات، لكنها تسهم بقدر كبير في تحديد حدود المفهوم، وكذلك في تقرير المحرّمات والممكنات وترتيب الأولويّات.

ويرى الدكتور عبد الوهاب الأفندي أنّ من أهم المعضلات التي تطرحها الدولة الحديثة على المسلمين في هذا السياق أنّها تنطلق أساساً من طبيعتها المتجرّدة من البعد الأخلاقي إلى درجة كبيرة. فالدولة الحديثة: رابطة تقوم أساساً على الاعتبارات المصلحيّة الوقتيّة

---

(1) المصدر نفسه.

ولا تعترف بقِيَم أزليّة ثابتة. وقد لخّص هاري إكستاين هذا البعد قائلاً إنّ: «**الدولة كانت استجابة وظيفيّة للانهيار الشامل للمجتمع الذي كان يوماً متكاملاً... وكبديل للقِيَم المعتادة والسلطات الأميريّة التي كانت لا تزال جزءاً لا يتجزّأ من المجتمع، جاءت أفكار ميتافيزيقيّة ذات بُعد عقلاني زائف وطبيعة لاهوتيّة زائفة أيضاً، بالإضافة إلى فكرة أنّ الدولة ذات السيادة باعتبارها المبدأ الأسمى للمجتمع المتحرّر من الأعراف.... ويعكس الإحساس بالتفرّد والعزلة الذي تولّده الدولة التحلّل والانفصام الذي أصاب الحياة الاجتماعيّة وما يصاحب ذلك من شعور بفقدان الدولة في عالم الحداثة غير الطبيعي والمتجرّد من القِيَم والرافض للألوهيّة، وتصبح الدولة وفكرتها وهماً ضرورياً وإن يكن مثيراً للشفقة إلى حدٍ ما**»[1].

وما يعيب هذا الوضع في نظر إيكستاين هو: «**فقدان الإحساس بالتكامل والتمام في الدولة المعاصرة المتطوّرة، فقد كان هذا الإحساس يأتي إلى المجتمع السياسيّ السابق للحداثة من فكرة الدين أو الإمبراطورية أو الاعتقاد في نظام طبيعي للأشياء. وكلّ هذه المفاهيم كان يمكن أن تعتبر كلمات جليلة مهيبة في ميزان العرف، وبالنسبة إلى المجتمع الأخلاقي، أما الآن فلم يبق لنا شيء مهيب سوى الدولة**»[2].

وهكذا بُنيت الدولة الحديثة على هذا الفراغ الأخلاقي، وانطلقت تخلق في داخلها قِيَمها الخاصة بها «منطق الدولة»، الذي مثّل اعتبارات تعلو على كُلّ قيمة أخلاقيّة باسم «مصلحة الدولة العليا». ففي البداية جرى تجميع البشر ليس على أساس المبادئ بل

---

(1) الدكتور عبد الوهّاب الأفندي، **الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة**، دار الحكمة، لندن، من دون تاريخ، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص11 ـ 12.

على أساس المنفعة الذاتيّة، ثم أصبح عليهم بعد ذلك أن يقبلوا حكم المصلحة الذاتيّة الجماعية للمؤسّسة الجديدة التي خلقوها[1].

ويرى الدكتور عبد الوهاب الأفندي أن ابن خلدون يمثّل نقطة تأسيس «تاريخيّة» رئيسة في عمليّة تمهيد تربة العقل المسلم لقبول ما يُسمّى «منطق الدولة»، وهو ارتبط في الأذهان بقوة باسم ميكيافيللي الرجل الذي أكسب السياسة سمعتها السيئّة. فالفضل (المشكوك فيه) لتوجيه الفكر الإنسانيّ في هذا الاتجاه يعود (وهذه مفارقة) للعلّامة عبد الرحمن ابن خلدون. فقد سعى للانشغال بما يدّعي علماء المعاصرون أنهم عاكفون عليه: إنشاء «علم للإنسان»، فسعى لتجريد الإنسان من هذا البعد والكشف عن دوافعه «الحقيقيّة»[2].

وقد ظلّ هذا الاتجاه للبحث في ما وراء الظواهر سعياً للكشف عن حقيقتها الهدف الدائم للعلم الحديث، بالغاً ذروته عند كارل ماركس الذي زعم أنه جرّد الإنسان حتى العظم، وحسب زعمه فإنّ جوهر الإنسان يكمن في دوافعه المادّية. وجريرة ابن خلدون تختلف عن ذلك، فقد اكتشف أنّ الناس كانوا يتعرّضون للظلم والعسف باسم كلّ أنواع المثاليّات والأفكار، فسعى للكشف عن سبب ذلك. وقد عثر على ضالّته في ما سمّاه الأسباب «الطبيعيّة» (أو الاجتماعيّة حسب تعابير العلم الحديث). فالمجتمع الإنسانيّ الذي يقوم على الاسرة الممتدّة أو العشيرة يتّجه بالضرورة إلى إنشاء وحدات اجتماعيّة تقوم على العصبيّة، وهي الرباط الذي يحفظ تماسك الوحدات الاجتماعيّة، ويشكّل من ثم أساس السلطة السياسيّة[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص12 ـ 13.

(3) المصدر نفسه، ص13 ـ 14. (باختصار).

وهكذا ـ حسب الدكتور عبد الوهاب الأفندي ـ نجد نسقاً مطّرداً في الوجود الإنساني، حيث يميل الأفراد إلى التلاحم في مجموعات تقوم على النسب، وتتبع في ذلك زعيماً قبليّاً تكون عشيرته الأقوى والأرفع مكانة، وهذا بدوره يفضي إلى قيام الدولة القاهرة، وتتّجه الدولة بالضرورة إلى التوسّع وضمّ الأقاليم والجماعات الأضعف إلى سلطانها. وهذا التوسّع تحكمه قوة العصبية المؤسّسة للدولة، فالدول «العامة الاستيلاء العظيمة الملك» (أي الإمبراطوريات) تحتاج إلى عصبيّة غالبة وأيديولوجيّة موحّدة، هي الدين أو دعوة الحق. وأخيراً فإن الدولة لا بدّ من أن تواجه ضرورة عوامل التآكل ثم الانهيار حيث تحلّ محلّها دولة جديدة أكثر شباباً. ولا يكون دور للدين أو الأخلاق إلّا ثانوياً. وقد فنّد ابن خلدون المفهوم التقليدي في الثقافة الإسلاميّة الذي يرى الدين (أو بتعبير أدق الدين الناشئ عن وحي سماوي) أساس النظام الاجتماعي والدولة، محتجاً بأنّ أغلب المجتمعات الإنسانيّة خبرت السلطة والدولة بينما قليل منها يتبع أدياناً سماوية. فالدولة تنشأ نشأةً طبيعيّة من الواقع الاجتماعي لأن المجتمع يتعرّض للتفتّت إذا لم تقم فيه سلطة مركزية غالبة، وأعلى مستويات الملك: السياسيّ القائم على سعي عقلاني لتحقيق المصلحة العامة[1].

ولا ريب في أنّ الإمبراطوريات العظيمة لا تقوم إلّا على أساس دعوة دينيّة أو دعوة حق وقضيّة عادلة، لاحتياجها إلى قدر زائد من التماسك لتتفوق على منافسيها، ومثل هذه القوة لا تأتي إلّا عبر رابطة دينيّة توحّد القلوب وتجمع الأمة على هدف واحد. ومن هذا المنطلق، فإنّ الوازع الدينيّ يدعم العصبية ويقويها. وهذا التصور

(1) الدكتور عبد الوهّاب أفندي، مصدر سابق، ص14 ـ 15. (باختصار وتصرّف).

الخلدوني يتسم بملامح ميكيافيللية بارزة قوية، فالدين والقضايا العادلة ليسوا قوة قائمة بذاتها بل يخدمون القوة التي تولّدها العصبية. وهذه النقطة تبرز الإشكال الأساسي في فكر ابن خلدون. فهو ينطلق من افتراض ضرورة البحث عن قوانين أساسيّة عامة تحكم العلاقات الإنسانيّة من دون الالتفات إلى الاعتبارات الأخلاقيّة. فبعد أن يشرح ابن خلدون أصل السلطة السياسيّة قائلاً إنّ أساسها هو القوة الطبيعية، ينتهي ببساطة بمحاولة إقناعنا بأن الحق للقوة، وأنّ أيّة محاولة لمغالبة قهر القوة المجرّدة باسم الحق والعدل مكتوب عليها الفشل الحتمي، لأن الحق والأخلاق عاجزان بمفردهما عن توليد قوة تقف في وجه طغيان القوة. ومثل هذه النظرة المتشائمة للطبيعة الإنسانيّة كانت عاملاً مهماً في تبرير السلبية الشاملة تجاه التحلّل والظلم المتفشّي في العالم الإسلاميّ آنذاك[1].

ويرصد عبد الوهاب الأفندي نموذجين لعقلين غربيّين كبيرين كلاهما واجه إشكاليّة الدولة في العصر نفسه وفي الدولة نفسها، وكان لكل منهما تصوّر مناقض لتصوّر معاصره. والنموذجان يؤكّدان ما سبق أن أكدناه سلفاً من أن التوفيق بين المتعارضات قد يكون ممكنا نظرياً من دون أن يعني هذا الإمكان زوال التناقض فعلياً. فهو يرصد في كتابه القَيِّم: «**الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة**» أن المنحى الفكريّ الخلدوني برز أيضاً وتمّ تطويره في كتابات المفكّر البريطاني توماس هوبز الذي وافق ابن خلدون في أنّ السلطة لها منطقها الخاص، وأنّ الأمن والنظام لا يمكن أن يستتبّا بين البشر إلّا بقيام قوة قاهرة تفرض سلطانها على الجميع ويسلّم لها الجميع قيادَهُ من دون شروط. ويرى هوبز أنّ هذه السلطة السياسيّة تفرض

(1) المصدر نفسه، ص17 ـ 18. (بتصرّف واختصار كبيرين).

مرجعيّتها الذاتيّة ولا يحكمها إلّا منطقها وقانونها. وهذا المنطق لا يرفض فقط الخضوع للقانون الإلٰهيّ، بل يستدعي أيضاً إخضاع كلّ المؤسّسات والقِيَم، وضمن ذلك الدين، لسلطانه. وعند هوبز، فإنّ من حقّ هذه السلطة أن تُملي على رعاياها أيّ قِيَم دينيّة وعقائد يتّبعونها، بل لها ـ فوق ذلك ـ أن تحتكر تفسير القانون الطبيعي والحقوق التي يمنحها. وهوبز يعطي السلطان الحق النهائي في تحديد ما يمليه العقل، وما يمكن اعتباره مقتضى القانون الطبيعيّ. وهو بالمثل يعطي السلطان السلطة والمرجعيّة الأخيرة في ما يتعلّق بالقانون الإلٰهيّ[1].

وهوبز حين نزع عن السلطة الشرعيّة الدينيّة والأخلاقيّة فتح الباب للهجوم على الاستبداد عموماً، وهو عندما دعا إلى ذلك لم يكن غافلاً عن نماذج روما وأثينا اللتين شهدتا ازدهار نُظم سياسيّة لم تكن مستبدة بالصورة التي تمنّى، شأنه في ذلك شأن ابن خلدون الذي كان واعياً لنموذج الخلافة الراشدة، لكنهما احتجّا بأن تلك النماذج لا تصلح للتطبيق ولا يصحّ الاحتجاج بها، بل إن هوبز زاد على ذلك دعوته إلى تحريم الكتب التي تتناول تجارب روما وأثينا ومنعها حتى لا يتعرّض العامة للتضليل[2]!!

وقد كانت التطوّرات السياسيّة في الفترة التي عاش فيها هوبز تسحب البساط من تحت أقدام نظريّته المسوّغة للاستبداد، وفي عام 1690 كتب مواطنه جون لوك منتقداً أطروحته في كتابه «**سفران في شؤون الحكم**»، وكان ذلك بعد عامين من نجاح ثورة 1688 التي وضعت ضوابط دستوريّة على السلطة الملكيّة، وهو ما أتاح لجون

(1) المصدر نفسه، ص19. (بتصرّف واختصار).

(2) المصدر نفسه، ص20 ـ 21. (بتصرّف واختصار).

لوك أن يؤكّد ـ بالبرهان العملي ـ وجود «طريق ثالث» بين الاستبداد والفوضى، وهو الحكم الدستوريّ المقيّد الذي يمنع الفوضى والاستبداد معاً. وهو استخدم المقدّمات نفسها التي استخدمها هوبز، وهي أنّ الدولة مؤسّسة خلقها البشر لتحقيق أهداف محدّدة، لكنه خلص إلى نتائج متعارضة تماماً مع النتائج التي توصّل إليها الأخير. فبينما أكّد هوبز ضرورة أن تكون سلطة الدولة مطلقة، غير قابلة للتجزئة، ولا يجوز تحدّيها أو سحب الثقة عنها، استنتج لوك من المقدّمات نفسها أنّ سلطة الدولة يجب أن تكون مقيّدة، موزّعة، قابلة للتحدّي والنزع. وبينما اعتبر الأول أنّ الثورة ضد الطغيان ـ حتى لو كان باسم الله أو القانون الطبيعي ـ مرفوضة، نرى الثاني يعتبر الثورة على السلطة ليست حقاً وحسب، بل واجباً أيضاً. فإذا كانت وظيفة الدولة خدمة المجتمع فإنّ السلطة الغاشمة هي نقيض هذه المؤسّسة وأهدافها في خدمة المجتمع. وبما أنّ الهدف المذكور هو مبرّر وجود الدولة من الأساس، فإنّ المؤسّسة التي تناقض هذا الهدف تفقد كل مبرر وأساس وتجب مقاومتها[1].

وفي مرحلة تالية من مسار تطوّر فكرة الدولة، تجسَّد التناقض بين ما هو علميّ (وصفيّ) وما هو أخلاقي، فقد استخلص هيغل من افتراضات هوبز أنّ الدولة (أو السلطة العليا فيها) هي المرجعيّة الأخيرة في ما يتعلّق بالأخلاق والقِيَم. فالدولة عند هيغل ليست فقط الحكم بل هي التجسيد الحيّ للحق والعدل، والدولة ليست صوت الله وحسب، بل هي الله متجسّداً. وبما أن الله (أو الروح) قد تجلّى وظلّ يتجلّى في التاريخ، وبما أنّ الدولة هي غاية التطوّر التاريخيّ ونهايته، فإنّ الدولة تكون التجلّي الأسمى للحق والعدل. ومثل كلّ

(1) المصدر نفسه، ص21 ـ 23.

حقيقة تاريخيّة أخرى، فإنّ شرعيّة الدولة تنبع من وجودها نفسه، وليس من حكم يصدر من خارجها. وبالجملة، فإنّ الحق والقوة متلازمان، فما تفرضه القوة حق، والحق ما تفرضه القوة[1].

والنظريّات السياسيّة الحديثة أدارت ظهرها لله تحديداً حين قيدت الخيارات المتاحة للإنسان، فهذه النظريّات على تباينها يجمعها الافتراض المحوري لطبيعة الدولة، وكيفيّة أدائها لدورها هو أن الإنسان ليس حراً في أن يطمح إلى الكمال أو يبلغه. فقد دأبت نظريّات الدولة منذ ابن خلدون على طرح مفهوم الإنسان بوصفه كائناً يجنح بطبعه نحو الفضيلة، وقد مثل هذا المنحى تحولاً جذرّياً عن التوجّه الفلسفي الذي ساد منذ أيام أفلاطون. وقد زعزع ابن خلدون هذا الأمل حين أبان أن المجتمع الإنساني، عوضاً عن أن يكون موئل الفضيلة ومضمارها، ما هو إلّا هيئة تتحكّم فيها المصالح الذاتيّة للجماعة المهيمنة التي يتحكّم فيها منطق السلطة الغلّاب، من دون التفات إلى مقتضى القِيَم والأخلاق أو وازع الدين والعقائد. وقد بنى هوبز ومن تبعوه نظريّاتهم على افتراض أن الإنسان يتّصف بأنانيّة مفرطة ونهم لا يتوقّف إلّا بالموت. وبسبب هذه الطبيعة فإنّ العلاقة بين الأفراد تقوم بالضرورة على «الصراع». وفي هذه النظريات السياسيّة تحلّ الجماعة الأنانية (الطبقة أو جماعة الضغط أو النقابة) محلّ الفرد الأناني كأساس للتحليل ولاعب رئيس في الساحتين الاجتماعيّة والسياسيّة. وهذه النظرة لا ترفض فقط المسؤوليّة الجماعية تجاه السعادة الروحيّة لأفرادها بل تتنصّل أيضاً من المسؤوليّة الجماعيّة تجاه الرفاهيّة الدنيويّة. وقبول المسلمين نموذجاً كهذا يضعهم في مأزق، فمفهوم الأمة في الإسلام يقوم على

(1) المصدر نفسه، ص27. (بتصرّف واختصار).

المسؤوليّة المشتركة والاهتمام المشترك بالمصلحتين: المادّية والروحيّة لجميع أفرادها[1].

والقضيّة الأخطر هنا هي أنّ المسلمين وجدوا إغراء كبيراً في هذا النموذج، والنجاح الذي أحرزه نموذج الدولة الغربيّ الرافض للقِيَم الذي أدار ظهره لله كان نجاحه حتميّاً، والأسوأ هو أن هذا النجاح كان نابعاً بالأساس من طبيعته اللّادينيّة الرافضة للقِيَم. وهذه الدولة الغربيّة التي تفوق معظم النظم السياسيّة التي عرفها تاريخ المسلمين صدم اكتشافها كثيراً من المصلحين الإسلاميّين في مطلع العصر الحديث[2].

وقد كانت الهزيمة العسكرية أمام الاستعمار أول ما دفع العالم الإسلاميّ إلى بدء مسيرة التحديث، فبسبب الاقتناع بخطورة التفوّق الغربيّ الساحق الذي هدّد استقلال هذه الدول، بل وجودها، سارعت بإجراء إصلاحات عسكرية تبعها توسّع في الصناعة والتعليم الفني، وترتّب على كلّ ما سبق نشوء طبقة سياسيّة وثقافيّة كان لها منظور مختلف. قد نشأت الحركة الإسلاميّة الحديثة في كنف هذه الطبقة المتأثّرة بالحداثة، وأحياناً كانت ردّ فعل لها. وبما أنّ الدولة الحديثة التي اصطلح على تسميتها «الدولة القومية» كانت من أبرز نتائج التحديث، كان لزاماً أن تنشأ الحركات الإسلاميّة في كنف هذه الدولة التي أصبحت غريمها الأكبر. وحسن البنا ـ مثلاً ـ لم يتوقّف طويلاً عند طبيعة الدولة التي يريد تأسيسها، حيث كان همّه الأكبر «**إيقاظ الروح وإحياء القلوب**»، ورأى أنّ كلّ إصلاح آخر مرغوب فيه سينتج بالضرورة من هذا الإصلاح المركزي، فخلق المسلم

---

(1) المصدر نفسه، ص33 ـ 35. (باختصار وتصرّف).

(2) المصدر نفسه، 36 ـ 37. (باختصار وتصرّف).

سينتج منه ضرورة خلق الأسرة المسلمة، ومن الأسر يقوم المجتمع المسلم، والدولة الإسلاميّة ستكون ثمرة هذا الإصلاح ولا يعقل أن تكون مبتدأه[1].

وإذا قارنّا بين مراجعتَيْ عبد الوهاب المسيري و**طارق البشريّ** ـ مثلاً ـ فسنجد فرقاً ملموساً في قضيّتَيْ الدولة والديموقراطية. وهنا نلاحظ أنّ **طارق البشريّ** ما زال يوائم بين قديمه اليساري وجديده الإسلاميّ في هذين الموضوعين، بينما نجد عبد الوهاب المسيري قد ذهب أبعد من ذلك وهو أقرَّ عبد الوهاب المسيري في نهاية رحلته الفكريّة بأنّ جيله على قناعة الآن بأن رهانه على «الدولة المركزيّة» والحاكم القوي كطريق للتحديث كان خطأ. وهي مراجعة لا تقلّ أهميّة عن مراجعته إزاء الماركسية وإن كان قد تأخّر طويلاً في إعلان هذه المراجعة، وفي مراجعة أخرى مهمة أعلن اقتناعه بالأهميّة المتزايدة للديمقراطية[2].

ثالثاً: من النتائج التي ترتّبت على خيارات **طارق البشريّ** نظرته إلى الدولة المركزية التي أسّسها محمد علي باشا في مصر (تولّى السلطة عام 1805) نظرة إيجابيّة، وهو يردّد مقولة محمد شفيق غربال السالفة الذكر عنه، مع أنها ليست التقييم الوحيد لتجربة الرجل. وما نرجّحه أن **البشريّ** اتخذ هذا الموقف بالتداعي: مركزيّة فكرة الاستقلال أوجبت الرهان على «الدولة»، ومخاطر الهيمنة استدعت بالضرورة حتميّة «الدولة القويّة»، ومع الدولة القوية جاء التسامح مع فكرة «المستبدّ العادل» وأحياناً قبولها. ومع غياب معايير

(1) المصدر نفسه، ص93 ـ 94. (بتصرّف واختصار).

(2) ممدوح الشيخ، «عن المسيري ومراجعاته»، جريدة «البيان» الإماراتيّة، 5 ـ 7 ـ 2008.

واضحة للعلاقة بين الدولة والفرد لم تكن هناك كوابح تمنع الدولة القويّة في مواجهة الخارج من التغلغل باتجاه الداخل.

وهكذا عاد التعارض والصراع بين الاستقلال والديموقراطيّة!

أما في ما يتّصل بالموقف من محمد علي، فإنّ الأمر يتجاوز في أهميّته ترف الجدل حول التاريخ، فهو رمز لخيار وعلم على رؤية ما تزال مطروحة بقوة على ساحتَيْ الفكر والسياسة في عالمنا. وعلى خلاف رؤية **البشريّ** لمحمد علي، وانطلاقاً من رؤيته لمكانة مصر، يصف أرنست رينان تجربة محمد علي بما يلي:

«إنّ أهميّة مصر الإستراتيجيّة بالنسبة إلى ملكوت البحار كما بالنسبة إلى الاستيلاء على أعماق أفريقيا إنما تشير إلى أنه حين يلعب بلد ما دوراً يمسّ المصالح العامة للبشرية فإنه يجري دائماً التضحية به في سبيل هذه المصالح. والبلد الذي تكون له مثل هذه الأهميّة بالنسبة إلى بقيّة العالم لن يسعه الانتماء إلى نفسه، إذ يجري تحييده لحساب البشريّة... ومصلحة الحضارة الأوروبية هي التي تتطلّب هذه التضحية. إنّ مصر سوف يتمّ حكمها دائماً من جانب مجموع الأُمم المتحضّرة... وسلالة محمد علي المالكة ليست سوى دمية بيد أوروبا. إن فرنسا على مدار ثلاثة أرباع القرن قد وجدت حلّاً لهذه المشكلة الصعبة، حلّاً سوف يكون مثار الإعجاب عندما تبين التجربة أية دموع ودماء سوف يدفعها العالم ثمناً للحلول الأخرى. لقد ارتأت أن تحقّق عبر أسرة مالكة مسلمة من الناحية الظاهرية (!!!).... هيمنة الروح الحديثة على هذا البلد غير العادي الذي لا يمكن تركه منتمياً إلى البربرية من دون أن يترتّب على ذلك إلحاق أذى فادح بالصالح العام». و«يرد محمد علي وأسرته المالكة على خاطره فوراً وهو يصف الملوك اليهود المتأثّرين بالروح الهلّلينية

والذين يخدمون روما بالخروج على روح إسرائيل الدينية»[1].

ووصف «مسلمة من الناحية الظاهرية» يطرح أسئلة عديدة عن مدى دقة وصحة وصف محمد علي بأنه كان عثمانياً من البداية.

بل إنّ الدور الذي قام به «السان سيمونيّون» في دولة محمد علي يظلّ هو الآخر محلّ تساؤل عن حقيقة توجّهات محمد علي ودوره، فحسب هنري لورنس تحوَّلت «السان سيمونيّة» على يد خليفته الأب إنفانتان إلى «دين حقيقي»، وقد واصل أتباعه تنظيم أنفسهم في كنيسة جديدة، ومارسوا تبشيراً عالمياً، ودينهم مادّي تماماً[2].

وقد روى لي قياديّ يساريّ سابق قصة مثيرة توضح عمق تأثير هؤلاء في مصر، إذ صادف في أعماق الصعيد قرية تسمّى «الديموجراطي» وهو تحريف بالعامية المصريّة للفظ «الديموقراطي»، فلمّا لفت نظره الاسم سأل بعض المثقّفين من أهل المنطقة فأخبروه أنها قرية كان «السان سيمونيّون» يقومون فيها بـ «تجارب» على العمران البشريّ بدعم من الحكومة المصريّة في عهد محمد علي وبعده، وأنها لهذا السبب عُرفت بهذا الاسم.

ومن ناحية أخرى، يرى المؤرّخ المرموق الدكتور ضياء الدين الريس أنّ محمد علي لم يكن سوى مخلب للمصالح الفرنسية، وأنه بلغ في انخلاعه من الالتزام بأية معايير، سوى النفعية التامة، حدّ أن فرنسا رغبت إليه أن يشترك معها في غزو الجزائر. ويضيف: «**ومن الثابت أنه رحب بهذه الفكرة وكاد أن يشترك معها لولا أن حذرته**

---

(1) هنري لورنس، **المملكة المستحيلة: فرنسا وتكوين العالم العربيّ الحديث**، ترجمة بشير السباعي، دار الانتشار العربيّ، بيروت، «سينا» للنشر، مصر بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون، قسم الترجمة، القاهرة، ط 1، 1997، ص216.

(2) المصدر نفسه، ص36 ـ 37. (باختصار شديد).

إنجلترا من هذه المغامرة»[1]. وهو في موضع آخر يؤكّد أنه «**أصبح أداة في يد السياسة الفرنسيّة**»[2].

رابعاً: تكشف الدراسات في العلوم الإنسانيّة الحديثة أنّ كل الرؤى الأيديولوجيّة الكبرى في العصر الحديث (التنوير الأوروبي - الماركسيّة - الرأسماليّة - النازيّة - النسوية -......) جميعها تنطلق من مفهوم لما يُسمّى «الحالة الطبيعية للإنسان». وهذا المفهوم ينبني على أفكار مسبقة لا تقبل البرهنة عليها، فهناك من يرى الحالة الطبيعيّة للإنسان جماعيّة، وهناك من يراها فرديّة، وهناك الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز الذي يعتبر الإنسان بالضرورة «ذئباً لأخيه الإنسان»، وأنّ الحياة البشريّة هي - بالضرورة - «حرب الكلّ ضد الكلّ»، أما الفيلسوف باروخ سبينوزا، مثلاً، فنفى وجود الشرّ نهائياً...... وهكذا.

ومن المفارقات أنّ هذه النظريّات التي قام معظمها على إنكار الصلة بين الدين والحياة الإنسانيّة عموماً أخذوا مفهوم «الفطرة» من الأديان، وأقاموا مناهجهم الفكريّة بشكل مماثل تماماً لـ «بنية» الدين، فهناك: غيبيّات وشرائع ومنظومة قِيَم. وفي الإسلام فإن الفطرة الإنسانيّة هي من الله: ﴿...فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[3]، والنفس الإنسانيّة بحسب المفهوم الإسلاميّ للفطرة ألهمها الله دواعي الفجور والتقوى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾[4].

ومع بزوغ فجر «الأيديولوجيّات»، بظهور فكر التنوير الأوروبيّ، ظهرت للمرة الأولى رؤى كونيّة للإنسان (الفرد والمجتمع)، والكون،

---

(1) الدكتور ضياء الدين الريس، **تباشير النهضة في العالم الإسلاميّ أو «الشرق الأوسط في التاريخ الحديث»**، ط3، دار الأنصار، مصر، 1401، ص93.

(2) المصدر نفسه، ص155.

(3) سورة الرُّوم: الآية 30.

(4) سورة الشّمس: الآيتان 7 - 8.

وما وراء الكون، تستند إلى مفاهيم للفطرة لا تعتمد على المصدر الدينيّ للمعرفة. وفي كتابه «**إميل أو التربية**» ينطلق المفكّر التنويريّ الفرنسي جان جاك روسو من حتميّة تاريخيّة، ومعظم طروحات الكتاب التي كانت حين ظهوره جديدة وثوريّة في ميدانها، وأهمها نظرته إلى الإنسان وعلاقة التربية بالمجتمع. ويرى روسو أنّ الإنسان يولد طيّباً بطبيعته، لكن ظروف المجتمع هي التي تمارس أثرها السيئ عليه، ما يفقده بالتدريج طيبته. ومن هنا، أولى أهميّة كبيرة لدور التربية في الوصول إلى عمل تأهيلي منظّم يبقي الإنسان مع مراحل تطوّره، طيباً، حتى يكون في مرحلة تالية إنساناً صالحاً في المجتمع. والتربية الطبيعية، بالنسبة إليه، «**ليست هي تلك التي تتأسّس على قواعد المجتمع والتقاليد المدرسيّة، بل تلك التي يكون عمادها معرفة طبيعة الإنسان الفطريّة والاشتغال عليها**»[1] وهذا «**ما يفرض القيام بدراسة صارمة ودقيقة لطبيعة الطفل قبل الإقدام على تربيته**». وتقوم المسألة بعد ذلك على «**جعل الطفل يسلك درب الحقيقة ما إن يبدو قادراً على التعرّف إليها، ومن ثم يسلك درب الخير ما أن يصبح قادراً على ذلك مدركاً المعنى الحقيقي للخير**».

والحال أنّ روسو، إذ يرسم هاتين الغايتين الرئيستين اللتين تتأسّسان على مفهومَيْ «الحقيقة» و«الخير»، يحدّد دورة تربوية كاملة يقسمها إلى أربع مراحل، تتميز كل منها بخصائصها في ارتباطها بوتيرة تطوّر إدراك المربّى للحقيقة والخير[2].

ويمكن وصف التصوّر النظري للحالة الفطرية للإنسان بأنه يعني معرفياً «الأفكار المسبقة»، وبعضها اختيارات اجتماعيّة وثقافيّة

---

(1) إبراهيم العريس، «إميل أو التربية: **فلتصلح الطبيعة ما أفسده المجتمع**»، جريدة «الحياة» اللندنية، 14/ 8/ 2007.

(2) المصدر نفسه.

وسياسيّة وبعضها معايير تصنيف، وجميعها لا تقبل البرهنة، وإن سيقت للدفاع عنها حجج تبدو وجيهة. وعلى سبيل المثال فقد دار الحوار التالي بين المؤلّف والمستشار **البشريّ** حول قضيّة الثروة:

«**البشريّ: الغنى المسرف غير منطقي وغير معقول وغير مبرّر.**

المؤلّف: هل هذا في المطلق أم باعتبار مصدر الثروة؟

البشريّ: لا أستطيع التفرقة بين المطلق وبين مصدر الثروة، ولا أفهم أن يحصل شخص بجهده على تراكمات ضخمة على ثروة كبيرة بشكل أمين من دون أن يكون فيه عدوان على آخرين.

المؤلّف: لكن هذا عدوان افتراضي؟

البشريّ: لدينا في القضاء قاعدة ـ وهي قاعدة فقهيّة أيضاً ـ تقول: العام ظنيّ الدلالة في عمومه، والخاص قطعيّ الدلالة في خصوصه. وعند الحكم على حالة أن يجب أن تعتمد اليقين.

المؤلّف: فأنت تعتبر ـ مثلاً ـ إجراءات التأميم والتمصير التي شهدتها مصر في عهد عبد الناصر مشروعة؟

البشريّ: إجراءات التأميم والتمصير[1] كانت مبررة وشرعية. ولم يكن أي منهما عدوانا على الملكيّة الخاصة»[2].

وهو مجرّد مثال للتصوّرات التي ينطلق منها المستشار **البشريّ** من دون الإعلان عنها، مع أنها مداخل لا غنى عنها لفهم أفكار في مرحلتيها السابقة على التحوّل والتالية له.

---

(1) «التأميم» و«التمصير»: إجراءان استثنائيّان قام بهما ضباط يوليو الذين حكموا مصر استناداً إلى مفهوم: «الشرعيّة الثوريّة». وقد استهدف الأول (التأميم) إعادة توزيع الثروة بين الأغنياء والفقراء، واستهدف الثاني «تمصير» الاقتصاد المصري الذي كان الأجانب يملكون نسبة لا يستهان بها منه.

(2) من حوار أجراه المؤلّف مع المستشار طارق البشريّ في منزله في 1/ 5/ 2010.

الفصل الثامن

من قضايا المنهج عند طارق البشريّ

تشكَّل العالم الفكريّ للمستشار **طارق البشريّ** من روافد شتّى كلّ منها ساهم في تشكيل «سبيكة فكريّة»، فهو ليس رجل الفكرة الواحدة، أو الـمَلـَكلة الواحدة، أو التجربة الواحدة شأن كثير من المفكّرين، إنّه نتاج عصره بدرجة كبيرة،إذ لم يكن أبداً حبيس برج عاجيّ، لا بالمعنى النظريّ ولا العمليّ. وهو خلال مسيرة بدأت في النصف الأوّل من القرن العشرين ولم تزل مستمرة حتى الآن، طَبَعته العائلة بطابعها، وتركت فيه الحقبة التاريخيّة أثرها الواضح فساهمت في بلورة الدور، وترتيب جدول الأعمال، وتحديد وسائل التعبير عن القناعات والانحيازات بما لا يتعارض مع وقار القاضي، وحماسة الوطني الغيور، وأناة المفكّر، ودأب المؤرّخ.

ومن القضاء اكتسب **البشريّ** حساسيّة لم تفارقه إزاء «التناقض»، وحرصاً واضحاً على الاتساق، ومن التصوّف اكتسب تقديراً كبيراً لدور «ما ليس مادّياً» في تحريك التاريخ، وفي التاريخ وجد **البشريّ** ضالَّته فأرسل عبر دراساته التاريخيّة رسائل سياسيّة جعلته تاريخاً

مفعماً بالحياة، فضلاً عن أنها مكّنته من بناء جسر بين «التقاليد» و«القناعات».

ونحن نتفق تمام الاتفاق مع الأكاديمي المعروف الدكتور سيف الدين عبد الفتاح في قوله إنّ قضيّة المنهج هي المدخل الأهم إلى عالم **طارق البشريّ**، فخبرات الرجل (قاضياً ومؤرّخاً وفقيهاً) جميعها ساهمت ـ متساندة ـ في أن يجمع ثروة هائلة في موضع المنهج. ويعبر عبد الفتاح عن هذه الحقيقة بعبارات قاطعة من نوع:

- «**كلّ من ارتبط عمله بالبحث ـ أياً تكن أشكاله أو تجلّياته ـ فعليه أن يتتلمذ على بعض من كتابات البشريّ كمدرسة في المنهج**».
- «**المنهج هو الأصل، والمنهج هو الأبقى، وبخاصة إن كان بوضوح أصول منهجية البشريّ، وقواعد تطبيقها ومسالك تفصيلها**»[1].

وقد كتب **طارق البشريّ** أول اجتهاداته في مسألة المنهج في مقدّمته للطبعة الثانية من كتابه «**الحركة السياسيّة في مصر: 1945 ـ 1952**»، وفيها يقول: «**لقد صرت أفهم الآن ما لم يواتني فهمه في الستينات واضحاً، عندما أعددت هذا الكتاب، وهو أن ثمة أصلاً عاماً وهاماً، في تحديد الخريطة الاجتماعيّة والسياسيّة في مصر، وتعيين السياق التاريخيّ لمصر منذ القرن الماضي. وهذا الأصل هو أن حركة التاريخ المصري وحركة المجتمع في أي مرحلة، لا تأتي فحسب من الصراع بين الحركة الوطنيّة والاستعمار، ولا من الصراع**

(1) الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، «**أصول المنهج والملامح الفكريّة عند طارق البشريّ (المسألة المنهاجيّة في فكر «الحكيم البشريّ»)** منشور في: **طارق البشريّ: القاضي المفكّر**، مصدر سابق، ص134.

الاجتماعي بين الطبقات ذات المصالح المتباينة، ولكنها ترد كذلك من الصراع العقائدي بين الوافد والموروث»[1].

والعبارة تعدّ الطلقة الأولى في معركة لم تنته فصولها حتى الآن، في الثقافة العربيّة الإسلاميّة حول التحيّزات في مناهج البحث، وبخاصة في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، وهي معركة كانت مجموعة «الإسلاميّين المستقلّين»، وبينهم المستشار **طارق البشريّ**، أهم مقاتليها.

إشكاليّة التحيّز في مناهج البحث:

ترجع الجذور التاريخيّة لإشكالية التحيّز إلى حقيقة مهمة هي أنه، عبر تاريخ الفكر البشريّ كانت الفلسفة تُسمّى «أم العلوم»، وبعدما كانت تعالج في مباحثها الثلاثة الرئيسة: الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)، والإبستمولوجيا (المعرفة)، والأكيسولوجيا (القِيَم) جملة من القضايا المتصلة المنفصلة، انفصل مبحث الأكسيولوجيا ثم تحوّل إلى علوم متعدّدة موضوعها مناهج البحث المختلفة، ثم استقلّ مبحث الأكسيولوجيا ليصبح علماً قائماً بذاته هو «علم الأخلاق». وبظهور علم الاجتماع تحوّلت الفلسفة السياسيّة ـ أو تكاد ـ إلى تراث كلاسيكي، وأصبح الاجتماع الإنسانيّ محلّ دراسة تعتمد على التحليل أكثر مما تعتمد على التنظير.

وفي مسيرتها شهدت العلوم الاجتماعيّة انفصال مباحث من بعض العلوم ليصبح كلّ منها علماً مستقلاً في موضوعه، وخصوصية ما في منهجه. وعبر مساره ظلّ علم التاريخ محتفظاً بثبات نسبي من

---

(1) طارق البشريّ، **الحركة السياسيّة في مصر: 1945 ـ 1952**، ط2، دار «الشروق»، مصر، 2002، ص46 ـ 47.

حيث موضوعه ربما باستثناء ظهور «فلسفة التاريخ» التي شكّلت جسراً بين الفلسفة والتاريخ. وقد ظهر في الغرب في توقيت حديث نسبياً ما يسمّى «علم تاريخ الأفكار» وُلد من تلاقي الفلسفة والتاريخ. وهذا العلم يتناول «الأفكار البشريّة مبرزاً الكيفيّات التي تجعل أفكاراً ومفاهيم تبقى وتستمر... مقابل إبراز الصور والخلفيّات التي تقف وراء اضمحلال أفكار ومفاهيم أخرى بصورة سريعة من دون مساهمة كبيرة في بناء الحضارة. هذا فضلاً عن طبيعة نظرة هذا العلم إلى الأفكار وهي نظرة تتجاوز اعتبار الفكر نتاجاً للعقل المجرد إلى الوقوف عند كلّ فكرة وعلاقتها بلحظتها التاريخيّة وخلفياتها الاجتماعيّة المختلفة»[1].

وتشفّ العبارة عن أفكار مسبقة يستبطنها الباحث في ما يخصّ مدلول «العقل» و«التاريخيّ» و«الاجتماعي». و«**ينسب (تاريخ الأفكار) كفرع معرفي جديد إلى التاريخ الحديث وإن كانت هويته ما تزال غير واضحة نظراً لتقلب موضوعه، وعدم دقة حدوده، وكون مناهجه ذات أصول مختلفة المشارب**»[2].

ويرى الدكتور عصام عبد الله أن في الفكر الغربيّ مصطلحات ذات ظلال وتحيّزات يمليها السياق وتتأسّس على التسليم بأفكار مسبقة، كالقول بتطوّر العقل البشريّ عبر مراحل محدّدة في مسار خطي. وهذه الآراء وأمثالها تكشف عن الحاجة الملحّة إلى وجود فرع معرفي ما يتناول الخصائص والسمات العامة للمعرفة، ويربط بينها وبين العصر الذي أنتجها، وهو ما يبلور في رأيه «المراحل

(1) الدكتور عصام عبد الله، **علم تاريخ الأفكار**، مركز زايد للتنسيق والمتابعة ـ الإمارات العربيّة المتحدة، 2002، ص5.

(2) المصدر نفسه، ص7.

المضمَرة» لتاريخ الأفكار في صورته التقليديّة. وهذه الحاجة إلى ذلك الفرع المعرفي، وهذا التشكل البطيء بقيا في حالة اختمار، ولم يبرز إلى السطح بقوة إلّا عام قرب نهاية القرن التاسع عشر. والتحديد هنا أهميّة كبيرة إذ يشير إلى الظروف الموضوعيّة لظهوره. فمنذ زمن بيكون اطّرد نموّ المعارف والأفكار في الغرب متزامناً مع التفتّت المتواصل والمتسارع لمختلف أنشطة الحضارة وإن كان قد اتخذ أبعاداً مفزعة في النصف الأوّل من القرن العشرين. وعلى المستوى السياسيّ تصدّع الكومنولث الأوروبي، وعجزت الأمم عن تحقيق الوحدة. وهذا الربط بين حالتَيْ التشظّي المعرفيّة والسياسيّة يشير إلى طبيعة علاقات التأثير والتأثّر المتبادلة بين «المعرفة» و«الواقع» في الخبرة الغربيّة، فمثلاً ظهرت الداروينيّة كنظريّة في علم الأحياء، ومنها تولّدت الداروينيّة الاجتماعيّة والسياسيّة... وهكذا، فيما جنحت أقسام المعرفة نحو التشتّت فلم يتوافر لأيّ «علم» القدرة الكافية على أن يلمّ شمل بقيّة العلوم، فمنذ العصور الوسطى فقد اللّاهوت قدرته على القيام بذلك، وتنازلت الفلسفة عن جزء من مساحة «الميتافيزيقا» للعلوم الجديدة، بل انقسم العلم ذاته إلى علوم. وتوقف الفكر السياسيّ والتاريخيّ عن التحدّث بلغة الكليّات، وأصبح أكثر تخصّصاً وأكثر عناية بالفرديّ والجزئيّ من عنايته بالقوانين العامة. من هنا كانت الحاجة ملحّة إلى علم تاريخ الأفكار ليواجه «الوضعيّة» التي بلغت ذروتها آنذاك في العلوم الاجتماعيّة كلّها. وقد كان الدور الرئيس لهذا العلم تأسيس نظرة إلى الحضارات ككيانات متكاملة، والحفاظ على استقلال العلوم الاجتماعيّة في مناهجها عن العلوم الطبيعية، فهو محاولة للبحث عن نقطة ثبات وسط دوّامات الصيرورة، وروابط تجمع وتكشف عن الكلّيات، وهو بذلك استجابة

لحنين فطريّ لدور كان الدين يقوم به ولم يستطع العلم بموضوعيّته وجزئيته أن يحلّ محلّه[1].

ويعدّ عام 1882 حاسماً، ليس بالنسبة إلى تاريخ الأفكار فحسب، وإنما أيضاً بالنسبة إلى العلوم الإنسانيّة بشكل عام، ففيه شغل فيلهلم دلتاي (1833 ـ 1911)[2] كرسي هيغل في جامعة برلين في وقت تسيّدت فيه «الوضعيّة»، وبلغت ذروة عنفوانها، ونادى دعاتها بأن الخلاص الوحيد لتأخّر العلوم الإنسانيّة عن العلوم الطبيعية يكمن في تطبيق المنهج التجريبي عليها للوصول إلى قوانين كليّة. أما دلتاي المؤسّس الحقيقي لـ «علم تاريخ الأفكار» فجعل

---

(1) المصدر نفسه، ص7 ـ 10. (باختصار وتصرّف).

(2) فيلهلم دلتاي: عالم اجتماع ألماني، كان قليل الكتابة، ويكمن إسهامه الأساسي في محاولته التنبيه إلى أنّ ثمة فارقاً جوهرياً بين الظاهرة الطبيعيّة والظاهرة الإنسانيّة. وقد أكد دلتاي أن معرفة الإنسان من خلال الملاحظة البرانية وتبادل المعلومات الموضوعيّة المادّية عنه أمر غير ممكن، فهو كائن ذو قصد، أي أن سلوكه تحدّده دوافع إنسانيّة جوانية (معنى ـ ضمير ـ إحساس بالذنب ـ رموز ـ ذكريات الطفولة ـ تأمّل في العقل) يصعب شرحها وشرح أسبابها. والإنسان لا يعيش منعزلاً وإنما يتفاعل مع الآخرين، وتتحدّد تجربته الشخصيّة من خلال هذا التفاعل. ولكل هذا، لا يمكننا أن نشرح الإنسان وسلوكه بشكل براني أو نخضعه للتجريب. ولكن دلتاي يشير إلى حقيقة أساسيّة وهي أننا قد لا نعرف العقل البشريّ بالدرجة أو الطريقة نفسها التي تُعرَف بها الأشياء، ولكن هناك مناهج أخرى غير مناهج العلوم الطبيعية. فالعلوم الطبيعية لا تنفذ إلى كينونة الأشياء والعمليات الفيزيائية، أما الجوهر الإنسانيّ فيمكننا الوصول إليه مباشرةً من خلال تَفهُّم ومعايشة تجربة الآخر، والتعاطف معها وتخيّلها، وفهم المعنى الذي يسقطه الفاعل الإنسانيّ على فعله. (أنظر: الدكتور عبد الوهّاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة: نموذج تصنيفي وتفسيري جديد**، دار «الشروق»، مصر، 1999، المجلّد الأول، ص87 ـ 88).

للتاريخ الصدارة بين العلوم الفكريّة، وجعل العقل البشريّ الفيصل في مسائل التاريخ، والإنسان عند دلتاي كائن تاريخيّ يفهم نفسه من خلال التجارب الموضوعيّة للحياة لا التأمّل العقلي وماهيّته وإرادته ليست أشياء محددة سلفاً، فهو يفهم نفسه بطريق غير مباشر عن طريق «تأويل» التعبيرات الثابتة التي تنتمي إلى الماضي. والتاريخ نفسه ليس معطى موضوعياً في الماضي بل معطى متغيّر: «**إننا نفهم الماضي في كلّ عصر فهماً جديداً من خلال التعبيرات الباقية لنا، ويكون فهمنا للماضي أفضل كلّما توافرت شروط موضوعيّة في الحاضر شبيهة بما كانت في الماضي**»[1].

وفي القرن العشرين، توطّدت مكانة «علم تاريخ الأفكار»، وازدادت شعبيته، وبخاصة بعد نشر الأعمال الكاملة لدلتاي وترجمتها. وساعد المناخ السياسيّ المشحون بين الحربين العالميّتين، وما ترافق معهما من صراع أفكار، على تطوير تاريخ الأفكار واتساع نطاقه فاجتذب بعضا من أفضل العقول في تلك الحقبة. فمن المؤرّخين الذين انجذبوا إليه أرنست كاسيرر وفردريش ماينكه الذي توسَّع في عرض نظرة دلتاي لتشمل الفكر السياسي، وميشيل فوكو. ويتميز علم تاريخ الأفكار عن أنواع التاريخ الأخرى بأنه يركّز على «العالم الباطني للفكر» لا على «العالم الخارجيّ للحياة العملية»، أما الأفكار التي تعدّ مدار اهتمام هذا العلم فهي تلك التي تحظى بالانتشار، ويبدو أن مفتاح السر يكمن في لفظ «الانتشار» الذي قد يفهم بأكثر من معنى، كالانتشار خارج نطاق علم ما، أو الانتشار من خلال الجماعات البشريّة. ومن ثم فهو العلم النموذجي للعلاقة بين النطاقات والمجالات المعرفيّة المختلفة، إذ أنّه

---

(1) المصدر نفسه، ص10.

يتتبع الأفكار في انتشارها وهجرتها، وحسب فوكو فإنه: «**يتتبع المبادلات التي تتم بين الميادين المعرفيّة، وهجرة الأفكار بين بعضها البعض من خلال إبراز كيف تنتشر المعرفة وتكون مناسبة لولادة مفاهيم فلسفيّة وتفصح عن نفسها أحياناً.... كيف تهجر المشاكل والمفاهيم والأفكار المحوريّة الحقل الفلسفي الذي تشكلت فيه إلى خطابات علميّة أو سياسيّة**»[1].

ويمكن القول إنّ تاريخ الأفكار يتناول موضوعاً بين الفلسفة والتاريخ الحضاري، ومن أبرز أهدافه الكشف عن فئة معيّنة من الأفكار التي قد تكون وراء كلّ الفكر الصوري، أو تعدّ شرطاً له، فهذه الأفكار هي الافتراضات أو التصوّرات المسبقة التي يمتّصها الناس كما يمتصّ الماء النبات بقوة الارتشاح من بيئاتهم العقليّة التي غالباً ما لا يكونون على دراية كاملة بها، أو نادراً ما يسلّمون بها تسليماً. بمعنى آخر فإنّ تاريخ الأفكار «يتركز حول أفكار قد يكون من الأفضل تسميتها (إيمانات)»، وثمة أفكار في تاريخ الإنسانيّة لا ننظر إليها كأفكار وحسب بل نؤمن بها مثل: الحرّية، العدالة، التقدم... إلخ. وبدهي أن مثل هذه الأفكار من مفاتيح شخصيّة الشعوب والمجتمعات والعصور. ويختلف تاريخ الأفكار عن تاريخ الحضارة في أن الأوّل ينصبّ على أفكار الحضارة بمعناها الأسمى متمثّلة في الفلسفة والفنون والآداب والعلوم بل مستويات مختلفة من التقنية.

وقد احتدم الجدل بين المؤرّخين الفرنسيين حول أسباب ثورتهم (1789) إثر صدور كتاب «**الروح الثوريّة قبل الثورة (1715 ـ 1789)**» لفليكسي روكان. وخلاصة ما طرحه الكتاب أن ثورة الشعب

---

(1) الدكتور عصام عبد الله، مصدر سابق، ص11 ـ 13.

الفرنسي لم تحرّكها أفكار العدالة والمساواة، ولا كتابات فولتير وروسو ومونتسيكيو وغيرهم، بل حركتها مظالم فعليّة صارخة: «**لقد ثار الفرنسيّون حين عضّ الجوع بطونهم، وخوت أكياس نقودهم، وألقوا مسؤولية ضائقتهم على عاتق حكومتهم. فإذا شئنا أن نفهم حقاً أسباب اندلاع الثورة.... علينا أن نرجع إلى سجلّات الحياة اليومية والحياة الاقتصاديّة.... وبمعنى أكثر تخصيصاً علينا أن نقصد سجلّات (الشكاوى الرسمية)**»[1].

وظلّ الرد على هذا الكتاب غائباً حتى عام 1906 عندما أصدر ماريوس روستان كتابه: «**الفلاسفة والمجتمع الفرنسي في القرن الثامن عشر**»، وفيه أكّد أن أفكار الفلاسفة هي التي ميّزت القلاقل الفاشلة منذ 1715 عن الانتفاضة القوميّة 1789. ويلخّص هذان الموقفان ـ إلى حد بعيد ـ الخلاف الدائر داخل الفلسفة بين المثالية والمادّية الذي بلغ ذروته في القرن التاسع عشر مع هيغل وماركس حول ما إذا كانت الأفكار هي العلة التي تدفع الناس إلى العمل أم الظروف المادّية. ويرى الدكتور عصام عبد الله أنّ الخلاف حول أولويّة أيّ من الأفكار أو المصالح في تحرّك البشر هو في جوهره خلاف عقيم، فمن دون أيّ منهما لن يكون ثمة مجتمع بشريّ حيّ فعّال، بل لن يكون هناك تاريخ بشريّ. غير أنّ ظاهر الأمر يوحي بأنّ تاريخ الأفكار يقوم على افتراض مسبق مفاده: «**أنّ العقل أو الروح هو القوة القصوى وراء كلّ تقدّم في التاريخ**»[2].

وقد بيّنت دراسات علم تاريخ الأفكار أن النتاجات المادّية البشريّة تحتوي بالضرورة على بُعد فكريّ روحيّ بالضرورة، وأنّ

---

(1) المصدر نفسه، ص14 ـ 15.

(2) المصدر نفسه، ص15.

الفكر بالذات يتحوّل إلى قوة مادّية، وبالتالي لم يعد هناك مبرّر لانشطار العالم الفلسفي إلى معسكرين: مادّي ومثاليّ. لذا فإن ثمة حاجة دائماً إلى تركيب فكريّ يتجاوز هذه العوالم ويجمع بينها، فالعقل الإنساني، مدفوعاً بما يسمّى تناقضات الوضع التاريخيّ والوضع الإنساني، كان يرى هذا التركيب ضرورياً وتجب صياغته في شكل ما، لأن هذه التناقضات تدعو ـ بوجودها نفسه أو بجدليّتها ـ إلى الكشف عن عقلانية عامة تضبطها وتتجاوزها. ويحتّل علم التاريخ الحد الفاصل بين التاريخ والفلسفة مشاركاً في غايتهما معاً، وهو: «**أفضل وسيلة لدراسة التغيّر والنسبي والمشروط معاً بل إبراز ما يتغيّر وسط التغيّر**»[1].

ويهتّم علم تاريخ الأفكار أيضاً بتأثير «اللّاشعور» في مناهج البحث من خلال الأيديولوجيا. وقد اكتشف السياسيّون في الأيديولوجيا سلاحاً جديداً فعالاً لقهر الخصوم فاستخدموه بكفاءة ودهاء، ومع تحوُّل الشيوعية من مجرّد فكرة إلى بُنى سياسيّة تحوّل «عصر الأيديولوجيا» إلى «عصر التحليل»، وهو الوصف الذي أطلقه مورتون وايت على القرن العشرين، ظهرت الحاجة إلى التحوّل عن المنهج الأيديولوجي نحو منهج جديد من خلال علم اجتماع المعرفة، وهو منهج يقوم على تحليل المذاهب الفكريّة كلّها. ولم تكد تتبلور ملامح البحث الحديث في تاريخ الأفكار في منتصف القرن العشرين حتى هبّت رياح «البنائية» التي حاولت تقليص النزوع التاريخيّ بشكل عام بمراجعة التفسير التاريخيّ مراجعة جذرّية، ومحاولة القضاء على ادعائه احتكار القدرة على تفسير الظواهر البشريّة، وظهرت نتيجة ذلك مدرسة تاريخيّة جديدة تركّز جهدها على كشف المعالم العامة

(1) المصدر نفسه، ص16 ـ 17.

للحضارات التي تمتصّ في داخلها الأحداث وتصبغها بصبغتها الخاصة بدلاً من أن تتشكّل بالأحداث وتسير في تيارها.

وقد كان من الفصول المهمة في المراجعات الفكريّة التي شهدتها مصر بدءاً من سبعينات القرن الماضي، اهتمام واسع بقضية التحيّزات في مناهج البحث في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، وصار هناك مدرسة تحاول تأسيس نقطة ثبات تقع خارج ما هو موضوعي، فالباحث في هذه العلوم يولدُ في ظروف لا يختارها، ولا يملك تغييرها ولا تبديلها، والانتماء سنَّة من سُنن الله في عباده، فكلّ باحث منسوب إلى والديه وعشيرته ووطنه، ومعدود ضمن عصره وجيله وزمانه. ومحسوب على مذهب آبائه، وحركتهم، وفكرهم، واختياراتهم.

وقد طوَّر «المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ» مصطلح «التحيّز»، بأمل وضع حدٍ فاصل[1] بين الانتماءات الطبيعيّة والانحيازات المضلّلة، وشملت جهود المعهد الدعوة إلى إرساء مناهج لما يمكن تسميّته: «فقه التحيّز». ويقوم هذا المفهوم على جملة من المقدِّمات التي تؤسِّس منطلقاتِه، وتحدِّد معالمه، منها أنَّ «**كلَّ فعل إنسانيٍّ له بُعد ثقافيٌّ، مهما بدا صغيراً أو بسيطاً. وأنَّ ما نشاهد من أفعال أو نسمع من أقوال مما يصدره الناس، بغضِّ النظر عن مستواهم**

(1) مشكلة الحدِّ الفاصل من أعمق مشكلات المنهج، ونظريّة المعرفة. يقول كارل بوبر: «مشكلة الحد الفاصل تكتسي أهميّة كبرى بالنسبة إلينا. إنَّ مهمَّة إعطاء معيار مفيد للحدِّ الفاصل أمر حاسم في أيِّ نظريّة معرفة غير مبنية على المنطق الاستقرائي». غير أننا نرى أنَّ المشكلة لا تغادر حتى ما أُسّس على الاستقراء، ذلك أنَّ الاستقراء لا يعطي العلم صفة اليقين، مع أنَّ النسب متفاوتة.

أنظر كتابه: **منطق الكشف العلمي**، ترجمة الدكتور محمد البغدادي، ط1، «مركز دراسات الوحدة العربيّة»، بيروت، 2006.

المعرفي، أو انتماءاتهم المختلفة، ما هو إلَّا تنفيذ لقناعات تشكِّل خريطة العقل البشريِّ؛ ولكلِّ إنسان خريطته الخاصَّة، تسهم في بنائها مقدِّمات فطريّة (الوراثة) وظروف اجتماعيّة (الكسب). والتغيير في الخريطة يؤدِّي إلى تغيير في الواقع، كما أنَّ التغيير في الواقع يسهم في تعديل الخريطة، تحت مسمّيات عدَّة، منها: التعلُّم، والتربية، والخبرة، والعبرة... الخ».

و«التحيُّز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها... فهو (أي العقل) يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل، ويبقي بعضها الآخر، ويضخِّم بعض ما يتبقَّى، ويمنحه مركزيّة، ويهمِّش الباقي»[1].

فالعقل «ليس آلة ساذجة، لكنَّه جهاز واعٍ، له خصوصيّاته، هذا الذي يفسِّر اختلاف المدارك، والمواقف، والخيارات، والانتماءات... الخ. كما أن «التحيُّز لصيق باللغّة الإنسانيّة نفسِها، فلا توجد لغة إنسانيّة واحدة تحتوي على كلِّ المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكلِّ مكوِّناته، أي أنَّه لا بدَّ من الاختيار[2] ومن خلال تحليل اللغّة والخطاب يمكن اكتشاف الكثير من الأسرار التي يخبِّؤها العقل، سواء في مستوى الفرد الواحد أم في مستوى المجتمع المشترك ثقافياً. فالتحيّز إذن «من صميم المعطى الإنساني، ومرتبط بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعيٍّ، لا يردُّ إلى قوانين الطبيعة العامَّة ولا ينصاع لها. فكلُّ ما هو إنسانيٌّ يحوي على قدر من التفرُّد والذاتيّة ومن ثمَّ التحيُّز»[3].

---

(1) الدكتور عبد الوهّاب المسيري، إشكاليّة التحيز: رؤيةٌ معرفيةٌ ودعوةٌ للاجتهاد، نقابة المهندسين، القاهرة ـ 1993، «المعهد العالمي للفكر الإسلامي»، واشنطن، 1996، ج1، ص33.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص33 ـ 34.

وبعض التحيُّزات ترسمها النظرة إلى «الخالق» و«الكون» و«الإنسان» و«الحياة»، وتُعرف عند توماس كون، بـ «النموذج الكلِّي»، وبعضها الآخر يعود إلى رؤى مصغَّرة ومحدَّدة، تُعرف بـ «النماذج المعرفيّة»، فالتوحيد لدى المسلمين ـ مثلاً ـ يعود إلى النموذج الأوَّل، أمَّا الاختيارات الفقهيّة والسياسيّة، فمردُّها إلى النموذج الثاني[1]. ويمكن تقسيم التحيّز إلى أنواع منها الالتزام وهو «التحيّز لما يراه الإنسان على أنَّه حقٌّ»[2].

وحسب المسيري ـ وهو من الرواد في مجال دراسة التحيّزات المعرفيّة في مناهج البحث ـ فإنّ هذه الدراسات تستهدف الكشف عن مظاهر وبواطن التحيّز في ميادين علومها بمطاردة هذه التحيّزات في معاقلها الحصينة المموّهة: في النماذج الفكريّة المعقّدة، والنماذج الرياضيّة المعلّبة الجاهزة للاستخدام، واللغّة الرمزية المغتربة، وفي الكهانات المبهرة للأرقام والمنحنيات.... وفي التسميات والتأريخ والصياغات في أجهزة التشخيص ووصفات العلاج، وفي التقنيات المستوردة والتنمية المشوّهة. وكلّ هذا النقد والفضح والكشف شرط ضروريّ للانعتاق من أغلال التحيّز لكنه غير كافٍ، فالوعي بالباطل يتطلّب أن يتلوه اجتنابه والسعي نحو البديل[3]. وانطلاقاً من هذه القناعة عمل المسيري في قضيّة المنهج.

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص10.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص35 ـ 40.

(3) معالم مدرسة التجديد الحضاري في الفكر الإسلاميّ المعاصر: مالك بن نبي وعبد الوهاب المسيري نموذجاً ـ من أوراق ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكّر عبد الوهاب المسيري ـ جامعة القاهرة كليّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة برنامج حوار الحضارات ـ القاهرة ـ 14 ـ 16 فبراير 2007 ـ نقلاً عن: إشكاليّة التحيّز ـ العلوم الطبيعيّة ـ مقدّمة المسيري ـ ج9 ـ المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ ـ 1998 ـ ص9.

وقبل المشروع الكبير لعبد الوهاب المسيري ـ كان **طارق البشريّ** ـ من دون أدنى مبالغة ـ من روّاد «الاجتهاد المنهجي». ويرصد الدكتور سيف الدين عبد الفتاح أهم اجتهادته في قضيّة المنهج قائلاً إنه علَّمنا أن يكون لدينا الضمير الواعى ونحن نستخدم ضمائر اللّغة، بعدما صرنا نتحدّث عن ذواتنا بضمير الغائب باسم الموضوعيّة، ويُنسب الفعل والفاعليّة إلى غير الفاعل الحقيقي باسم أسطورة الذات والموضوع، وتوارت روح التمايز والاختصاص في الانتماء إلى جماعة وعقيدة ذات هويّة متميّزة. وعلَّمنا أن ثمة ما يميّز المسلمين عن غيرهم، وأنّ هذه الصبغة كانت موجودة لدينا ثم بدأت تنحسر عن بلادنا بدرجات متفاوتة وفي أزمان متعاقبة، وصرنا الآن نجد من أبناء المؤسّسات الفكريّة الوافدة من أهلينا من يشعر بالتمايز عن إسلاميّته الجماعيّة تاريخيّة وجغرافيّة، بقدر ما يشعر بأنه يمكن للضمير (نحن) أن يسعه هو والغربيّين، بصرف النظر عن نوعية التيار الفكري العربي الذي يصنّف نفسه معه، ليبرالي أو إشتراكي.. إلخ. يشعر بذلك وإن صلّى وإن صام، ونحن نريد أن نسترد الوضع الطبيعي (للضمائر)، من (هم) ومن (نحن)، لأن خلط الضمائر أضعف خاصة الانتماء في أبناء هذه الأجيال بدرجات متفاوتة. ومن جملة استرداد ما نسينا وربما ما غفلنا عنه أن نتحدّث عن «منهجنا» بالضمير المتصل الدال على جماعتنا والمعبّر عن اختصاصنا[1].

ويعبر سيف الدين عبد الفتاح بالرسم البياني التالي عن المسألة المنهاجية عند **البشريّ**:

(1) الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، مصدر سابق، ص134 ـ 135.

المسألة المنهجيّة ضمن منظور البشريّ ـ الحكيم



ومن أهم الإسهامات الكبرى للبشريّ في المسألة المنهاجيّة، قدرته على تحديد النسب والعلاقات، والوظائف والأدوار لدوائر التعاملات التي تحيط بالباحث المسلم بالأساس، فوضوح النظرة التي تتضمّن هذه الدوائر ضمن بناء متكامل ومنظومة تتكامل في بناء مناهج النظر. ويمكن أن تقدّم تلك الكتابات المتعدّدة له كنموذج في قاعات الدرس للتعلّم والتدريب على أصول التعامل المنهجيّ مع الظواهر والقضايا والدوائر المختلفة. ففي إطار مرجعيّة التأسيس المتمثّلة في العقيدة الدافعة، والدين الجامع، ومصادر المرجعيّة؛ نتلمّس هذه الرؤى ضمن مناهج النظر، فالدين: «**وضع إلهيّ يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات**»، وهو بهذا الاعتبار، جامع كبير لأنه يسع الخلق أجمعين على الرغم من كل ما يفرّق هؤلاء الخلق من صفات فرديّة وجمعيّة، ومع ما يندرجون فيه من تصنيفات وفئات وشعوب وطبقات وألوان وألسُن ولهجات وأزمان وأصقاع. والدين بهذا يأتي من المطلق ليحكم النسبي، ويرد من الثابت ليحكم المتحرّك، والثبات في هذا السياق لا يعني السكون، بل الدوام؛ أي الوجود والبقاء المستمر، ومن ثم فالدين دائم يحكم المؤقت والمتغيّر[1].

وهكذا فإن واحدية الدين تسع التنوّع والتغيّر، وهو اختلاف لا تنشأ معه مشكلة ما إزاء العلاقة الدينيّة، وما من علاقة يعرفها البشر تتسع لهذا الأمر، وتفسح للتنوّعات والتغيّرات والتحرّكات في إطار الهيمنة الواحدة والثبات والدوام، ما من علاقة تتّسع لهذا كلّه بمثل ما يتّسع الدين. وفي عبوديتنا لله نفهم كيف يتنوّع البشر أفراداً وجماعات، وكيف يتغيّرون أحوالاً وأوضاعاً عبر الزمان، فعلينا

(1) المصدر نفسه، ص137.

التحلّي بالحرص على التحمل وحسن التقبّل. فهي إذن وحدة تسير في مساق التعدّد والاختلاف والتنوّع، واختلاف يحرّك مقتضى التعارف[1].

والبشريّ في إطار المقولة الذهبية: «**إدراك الشيء فرع من تصوّره**» قد لفت النظر لضرورة البحث في كثير مما يُراد بحثه ويخصّ معظم قضايانا وإشكاليّاتنا، وواقعنا، وماضينا ومستقبلنا، والتفاعل بين ذواتنا وداخلنا وبين غيرنا. وخارجياً، لفت النظر إلى ضرورة التركيز على مناهج النظر بما تحيل إليه من مناطق بحثيّة ممتدّة، ومن قضايا تُعتبر من المستلزمات المنهجيّة السابقة للتعامل مع الظاهرة أو تناولها، فكأنه أراد أن يحدّد للمنهج مستويات متعدّدة ومتفاعلة ومتراتبة يجب أن نتحرّى أدوارها وتراتبها وأوزانها، وشبكة العلاقات بينها، بحيث ترسخ أصول التعامل المنهجي مع الظواهر المختلفة. فهناك أصول كليّة: أصول التأسيس والتكوين والمرجعية، وهي الرؤية الكليّة التي تشكّل اطار المرجع وأصول النظام المعرفي. وإطار المرجع يشتمل على عناصر خمسة:

1 ـ الأصول المرجعيّة وما تشكّله من مرجعيّة التأسيس.

2 ـ الواقع كمرجعيّة، وما يشكّله ذلك من أثار منهجيّة في الظواهر المختلفة ضمن سياقاتها الواقعية، واختلاف عناصر المكان والزمان والانسان.

3 ـ الجماعة المرجعيّة بما تشكّله من أهم محاضن الشورى المنهجيّة والجماعيّة، وما تشكّله من أصول التفاعل والحوار البنائي، بما تعبّر عنه من جماعة متخصّصة، مهمومة بذات

(1) المصدر نفسه، ص138.

القضايا، متنوّعة الاهتمامات، تملك عناصر مرجعيّة منسجمة، ولغة مشتركة، ومنهجاً يشكّل أرضيّة للتفكير، وعلاقة تسودها الثقة عن علم، وتقوم على أصول التذاكر والتعارف والتحاور ضمن شورى الاصطفاء البحثيّ والعلميّ.

4 ـ والجماعة العلميّة تشكّل أصول اللغّة البحثيّة والمنهجيّة، تعرف للموضوع حقّه من البحث، وللعلم حقّه من المنهج، وللظاهرة حقّها من التقصّي، دستورها يتعلّق بعناصر لغة علميّة تعرف للاستقامة العلمية أصولاً، ولقواعد العدل البحثيّ إمكانات تفعيلها وتطبيقها.

5 ـ تقع في النهاية شبكة الاسنادات المرجعيّة، بما تشكّله من ذاكرة وخبرة ومصادر ومراجع، وواقعاً ووقائع، بحيث تنتظم في ما بينها. فالرجوع إلى هذه المصادر جميعاً لا يتمّ لدى الباحث على نمط واحد، أو بطريقة واحدة، حتى لو اتّحدت القضيّة أو تماثلت الإشكاليّة[1].

وهذه المستويات الخمسة على اختلاف أدوارها ووظائفها تشكّل أصول التعامل مع إطار المرجع ضمن معانيه الواسعة، فكلّ مستوى يُعدّ مرجعاً بمقدار ما يضع من لِبنات في صرح المرجعيّة الكليّة حتى نتمكّن من تفعليها وتشغيلها ضمن القضايا المختلفة والأعمال البحثيّة المتنوّعة. ومن هذه الرؤية الكليّة المتضمّنة لإطار المرجع تشتقّ مناهج النظر، ومنهج النظر هنا يحوّل عناصر الإطار المرجعي إلى قضيّة بعينها فيفعّل مقولاته ويشغل جملة مقولات تحرّك عناصر متعدّدة، لعل من أهمها: أصول النظر إلى القضيّة موضوع البحث: أي سياقاتها الحضارية والتاريخيّة. وتحديد زاوية النظر في إطار المقصود

---

(1) المصدر نفسه، ص145 ـ 146.

بالتعامل مع القضيّة. وتحديد بؤرة الاهتمام والنظر، في إطار تسكين الجزء ضمن الكلّ"[1].

ولا شكّ في أنّ ضبط مناهج النظر ضروريّ حتى تؤصّل عناصر التكامل بين شطرَي المنهج، (شطر النظر وشطر التطبيق). فإذا كانت مناهج النظر تحدّد القواعد العامة بصدد قضيّة كليّة موضوعة للبحث والفحص، فإنّ مناهج التناول والتعامل هى المسالك المختلفة، ومعظم ما ألفه البشريّ يمكن تصنيفه بصورة أو أخرى ضمن «مناهج النظر»[2].

والبشريّ جعل المنهج معنى متسعاً يستغرق كلّ المعاني التي يؤدّيها الجذر اللغوى «نهج»، ومن أهم تعلّقات ذلك أن يكون المنهج هو الطريق الموصل، ومن ثم كان ارتباطه بالواقع والقصد معاً. والمنهج بهذ المعنى ليس مجرّد عمل نظريّ أو تنظيريّ، بل هو تعبير عن رؤية كليّة ووسائط بحثيّة وأدوات وأساليب، وهي في كل الأحوال توضح الطريق وكيفيّة سلوكه وبلوغ الغاية والهدف. ومن هنا، كان من أهم معاني المنهج لديه أنّ المنهج للواقع. ومن هنا كان حديثه عن وحدات الانتماء مدخلاً إلى الحديث عن وحدات التحليل المنهجي في معظم دراساته. فهو إن جعل الأمة وحدته التحليليّة التأسيسيّة، ومن الجماعه الوطنيّة وحدة تحليل الواقعية، فإنما أراد أن يبحث عن معنى الأمة في الجماعة الوطنيّة، وهو عمل لا يفقد الأمة كوحدة تحليل مرجعيّة لكنه في الوقت ذاته لا يفقد الواقع، ولا يتركه نهباً لوحدات تحليل تضرّ بالظاهرة وإمكانات فهمها والتعامل معها وتقويمها[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص147.

(2) المصدر نفسه، ص148.

(3) المصدر نفسه، ص159.

وترى الدكتورة نادية مصطفى أن أهم الملامح المنهاجيّة عند **البشريّ** هي الأمة «وحدة التحليل»، يليها توظيف التاريخ وأساليبه، والربط بين الفكر والواقع القائم في ظلّ ظرف تاريخيّ، والتمييز بين الثابت والمتغيّر في الإسلام. فإذا اعتبرنا أن تحديد مستوى التحليل والمعالجة للقضية موضع الاهتمام أحد الملامح المنهاجية؛ فيمكن القول إنّ تحليل **البشريّ** في هذه السلسلة قد تم على مستوى الأمة وليس على مستوى دول بعينها، وهو يمتدّ إلى مستوى الشعوب والجماعات ولا يقتصر على النُظم والحكومات فقط. واعتماده مستوى الأمة كمستوى أساسي للتحليل انعكس في تقديمه دائماً ـ أو في معظم الأحيان على الأقل ـ لأطر مقارنة بين المناطق الكبرى العربيّة والإسلاميّة (حول الزوايا المختلفة للنظر السابق شرحها في ما يتصل بأعمدة البناء أو قواعده). ولقد أبرزت هذه المقارنة مغزى فقه الواقع، ومغزى الظرف التاريخيّ الزماني والمكاني على نحو يفسر حالة التنوّع في نطاق الوحدة أو حالات الخلاف حول المتغيّرات وليس الثوابت[1].

ويتّسم منهج **البشريّ** بتوظيف عميق ومتعدّد الأبعاد للتاريخ، فهو يقدّم رؤية كليّة لتاريخ العصر (القرنين التاسع عشر والعشرين) في مراحله المتتالية ومجالاتة المختلفة من دون انفصال أو تواز، أو انقطاع، ولكن في ترابط وتواصل وتفاعل بين هذه المراحل على نحو يبيّن مقولة «وحدة تاريخ الأمة»، ومن ثم خطورة النظرة التجزيئية القطرية للتاريخ الإسلاميّ، وخطورة النظرة التجزيئية القطرية للتاريخ الإسلاميّ، وخطورة إلحاق هذا التاريخ وتبعيّته في ظلّ مقولة وحدة التاريخ العالمي. يقول **البشريّ**:

(1) الدكتور نادية مصطفى، «**قراءة في فكر البشريّ: حول المسألة الإسلاميّة المعاصرة**» منشور في: **طارق البشريّ: القاضي المفكّر**، مصدر سابق، ص195 ـ 196.

«إن أساس النظر عندي أن ثمة أصولاً وإطاراً مرجعيّاً أرى وجوب الحفاظ عليها وهي: إنْ نظرنا إليها على المستوى الفلسفي وجدناها ذات أساس إيماني، وإذا نظرنا إليها على المستوى الاجتماعي والحضاري وجدناها قوائم ارتكاز تتجمّع عليها وجوه إدراك الهويّة والشعور بالانتماء لدى الجماعة... إن تجريد مراحل التاريخ البشريّ من تلك الخصائص الحضارية المميزة لكلّ من الشعوب يطمس ذاتيتها، ويفتح الطريق للحضارة الغالبة التي بحسبانها تقدّماً وعصرية وحداثة، وبحسبان تاريخ الغرب هو معيار التاريخ البشريّ كله، وبحسبان أن حاضره هو مستقبلنا، وأن واقعه هو مدينتنا الفاضلة»[1].

المنهج في دراسة التاريخ:

في هذا السياق يعيد البشريّ قراءة التاريخ وتفسير ما قدّمته منظورات أخرى قوميّة أو ليبرالية في بعض القضايا الهامة الكليّة والجزئيّة على حد سواء. فعلى صعيد القضايا الكليّة نجد أنّ الدولة العثمانية احتلّت مكاناً مهماً بين اهتماماته، وكذلك دولة محمد علي وعلاقتها بالدولة العثمانية. وهو لا يقدم دفاعاً حماسياً عن الدولة العلّية لكن يدعو إلى تفهّم وظيفتها التاريخيّة وأوضاعها ومشاكلها بصورة أكثر موضوعيّة، ولذا فهو يعتبر التاريخ العثماني مثالاً على ضرورة إعادة كتابة التاريخ من غير موقع التبعية الفكريّة، مع ملاحظة التمييز بين النظرة التحليليّة التي تعاصر الحدث في سياقة التاريخيّ والاجتماعي والسياسي، والنظرة البُعديّة للحدث التي تراه من بُعد في ما ترتب عليه من آثار لم يحدّدها ولم يرسمها ولا قصد إليها صانعو الحدث، وإنما ترتبت نتيجة توظيفه في ظروف أخرى متغيّرة[2].

(1) المصدر نفسه، ص197 ـ 198.

(2) المصدر نفسه، ص198.

ومن الضوابط المنهاجية عند **البشريّ** ما يذكره عن رؤيته لبعض الأمور الخاصة بالدولة العليّة ودولة محمد علي، ومنها أنه يناقض القوميين الذين يصبّون الفكرة الإسلاميّة في وعاء الدولة العثمانية بغية تشخيص الفكرة ليسهل ضربها من خلال ضرب المشخّص لها؛ حيث ينسبون إلى هذه الدولة كلّ النقائص. ولذا فهو ينقض مقولة القوميين بأن انهيار هذه الدولة حرّر العرب. وهو ـ رغم ذلك ـ اعترف بأن في هذه الدولة كثيراً مما يستحقّ الشجب؛ وبخاصة أنها فشلت في الدفاع عن الحوزة الإسلاميّة في عهدها الأخير، وفتحت الباب للمصالح الاستعمارية، إلّا أنه رفض أن تكون دولة تشخّص الإسلام وقيمة معتقداته، كما رفض أن يكون انهيارها حرّر العرب؛ بل يقول إنه صحب هذا الانهيار تفتيت العرب وتناثرهم، وسقوط الدولة العربيّة فريسة الأستعمار الأوروبي الغربيّ. وفي موضع آخر يشير **البشريّ** إلى الوظيفة التاريخيّة ـ عميقة الخطر ـ التي لعبتها الدولة العثمانية في مرحلة قوّتها وذلك في التصدى لخطر تطويق العالم الإسلامي من الجنوب، والتصدّي للزحف الأوروبي من الأندلس إلى شمال إفريقيا، كما يقول: «**لا أظن أن من الإنصاف، ولا أنه من العلم، الحكم عليها بمعايير زمان لاحق عليها، ولا تعميم الحكم عليها وفقاً للصورة التي آلت إليها في شيخوختها**». ويناقش **البشريّ** ما سمّاه «**المثل العثماني للديمقراطيّة الضالّة في عصر التنظيمات**»، ولقد اجتهد خلال هذه المناقشة ـ كما يقول ـ كي يصدم الرؤوس بأحداث بالغة الشذوذ والقسوة تتعلّق بغايات نبيلة: إصلاح الجيش وحماية الحوزة، وتحقيق الديمقراطيّة في مواجهة الاستبداد، لكنها جميعاً لم تتحقّق؛ لأنها كانت أنماطاً من الإصلاح الضالّ الوافد؛ قادت إلى العكس. في حين أنّ «**كثيراً من الباحثين والمفكّرين يقوّمون هذه الأحداث بحسبانها من حركات الإصلاح والنهوض والتجديد.... ويصمون معارضيها بالتخلّف والجمود والانحطاط... (لأنهم) لا**

يبالون بأثر نقل النموذج في حالة اختلاف الإنسان، وأثر اختلاف الوظيفة المؤدّاة مع اختلاف الظروف»[1].

البشري والجابري:

ومن الكتابات المنهاجيّة المهمّة لطارق **البشريّ** دراسته «حول العقل الأخلاقي العربيّ: نقد لنقد الجابري»، وهو عن كتاب محمد عابد الجابري: «نقد العقل العربيّ»، ويبدأها **البشريّ** بتقرير أنّنا عندما نتكلّم عن أيّ مجال من مجالات الفكر أو النشاط في تاريخنا السابق، لا نميّز كثيراً بين ما هو عربيّ وما هو إسلاميّ. فالعنصر العربيّ استوعب في الحضارة الإسلاميّة، كما استوعب فيها العنصر الفارسيّ والعنصر التركيّ، وذلك منذ تداخلت هذه البقاع والشعوب مع انتشار الإسلام وتخلّل بعضها بعضاً، في الفكر والثقافة والمكوّنات النفسيّة الجماعيّة، وتداخلت حقباً أيضاً في النخب السياسيّة والاجتماعيّة. فـ «**عندما نتكلّم عن العقل العربيّ فإننا نكون باحثين بالدرجة ذاتها عن العقل الإسلاميّ، أقصد العقل البَشَريّ الإسلاميّ، وعندما ننظر في الحضارة العربيّة فإننا نكون بالدرجة ذاتها تقريباً ناظرين في الحضارة الإسلاميّة»**[2].

وفي إعلان عن انحيازاته يقول **البِشريّ**: «**إنني أضع بين يدي القارىء عدداً من الملاحظات أجدها ذات سيطرة على طريقتي في التفكير عندما أنظر في أيّ كتاب أو مؤلّف يتحدّث عن تاريخ الفكر أو حركة الفكر أو أيّ من جوانب هذه الأمور**»، أوّلها أن البحث في

---

(1) المصدر نفسه، ص198 ـ 199.

(2) طارق البِشريّ، «**حول العقل الأخلاقي العربيّ: نقد لنقد الجابري**» مجلّة «المستقبل العربيّ»، العدد 276، 2002.

تاريخ الفكر أو حركته، في أيّ من المجالات النوعيّة لهذا الفكر، ليس موردُه فقط مؤلّفات المفكّرين الذين اشتهروا في هذا المجال النوعي، إنما موردُه أيضاً حركة المجال الاجتماعي الذي ينشط فيه هذا الفكر ويتحرّك». فينبغي ألّا نكتفي، في التنقيب عن الأفكار، بالبحث في كتب كبار المؤلّفين إنما يتعيّن أن نستشرف حركة الواقع وأساليب التعامل ونوعيّاته ووجوه النشاط، لنستخلص منها ما نكشف عنه من مفاهيم وقِيَم وأفكار، وما يكمن وراء الأحداث من أي من ذلك[1].

فمثلاً عندما نبحث في حركة التجديد في الفكر الإسلاميّ الحديث، نجمع كتابات محمد عبده ورشيد رضا والطاهر بن عاشور، ونكتب عن كلّ منهم وعن نتاجه التأليفي وعن تأثّر كلّ منهم بمن سبقوه من جنسهم، وتأثّره ببيئته وأثره في اللّاحقين من أمثالهم، ويكون هذا هو تاريخ الفكر التجديدي عن الإسلام في العصر الحديث. ولا يكاد يفطن الباحث أنّ ثمة مصادر أخرى لحركة التجديد: واقعيّة وتطبيقيّة وحركيّة، نجدها في فتاوى المفتين وأحكام المحاكم ونصوص التشريعات مثلاً، كما نجدها في مؤسّسات قامت على هذا الأمر. وعندما نبحث في تاريخ الفكر العام في الفترة ذاتها، نذكر الأكثر شهرة، ونغفل عن أناس في مستويات قريبة منهم وإن كانوا على شهرة أقلّ، ثم نغفل أيضاً عمّا يُستفاد من فكر اجتماعيّ أو سياسيّ مما يتجمّع من مواقف ومعاملات وأحداث وتعليقات يمكن التقاطها من كتب التاريخ والخطب والبيانات والبرامج، وما عسى أن يكون موجوداً من الوثائق، ولكلّ عصر، في حدود ما احتفظ التاريخ لنا من وقائعه، أساليب بحث خاصة به في

(1) المصدر نفسه.

هذا الشأن. وتُثار هنا أيضاً قضيّة المصادر ودرجة إتاحتها، وعلى سبيل المثال ذكر الدكتور نصر محمد عارف أنّ ثمة 307 من المصادر التراثيّة المباشرة في علم السياسة كما عرفه المسلمون لم يطبع منها حتى الآن إلّا 105 كتب، وما لا يزال مخطوطاً 127 كتاباً، والباقي لم يعرف بعد مكان محدّد له[1].

وقد اهتمّ العقل الحديث في الغرب بالتفتيش عن «النظريّة» وبذل الجهد لإقامة «البناء النظري» في أيّ من مجالات الفكر. وصرنا نتعامل به مع «النظريّة السياسيّة»، و«النظريّات الاجتماعيّة» و«النظريّات الاقتصاديّة» و«النظريّات القانونيّة». وهكذا كثُر هذا الوجه من وجوه النشاط الفكريّ في مجالات المعارف المختلفة، وظهرت الصياغات المتعدّدة للنظريّات من حيث المعايير المختلفة للطابع الذي يقوم عليه كلّ منها، وللتصنيفات التي تقصد بها، ولرسم العلاقات التي تكشف الإشارة إليها. والنظريّة بشكل أو بآخر، وفي الإطار العام للتعريف بها، هي: «**تصوُّر ذهني يُصاغ في هيئة ترابط منطقيّ ويعتمد على التناسق بين عدد من الافتراضات أو النتائج المعتبرة، أو التناسق بين عدد من الظواهر والعلاقات التي أسفر عنها التحقّق التجريبيّ أو الاستنباط العقليّ**». وقد نشط الاهتمام بصياغة هذه النظريّة في المجالات المختلفة لأنها تساعد في القيام بوظيفتين أساسيّتين:

- **الوظيفة الأولى**: أنّ صياغتها النظريّة تتضمّن تعميماً للنتائج المتحقّقة والمختبرة أو المتّفق عليها، تعميماً إن كان قد جرّب استخلاصه بالاستقراء لعدد مما تحقّق أو جرّب الاتفاق عليه، فهو يفيد في تفريع الأحكام أو تبيّن العلاقات أو توقّع النتائج، فيما لم تُجرَ عليه التجارب وما لم يبلغ الحدّ الأدنى

(1) المصدر نفسه.

المعتبر من الاتفاق عليه، أي أنّه بما اختبر واعتبر به يصل إلى قواعد عامة، يمكن أن يفيدنا بالنظر إلى ما لم يختبر ولا اعتبر به بعد من ظواهر وحالات وعلاقات[1].

- **والوظيفة الثانية**: هي أنه بالنسبة إلى مجال الدراسات الإنسانية، فإن النظريّات تقوم بوظيفة مهمة تتعلّق بـ «الإسناد الشرعي» للظاهرة أو للفعل أو للعلاقة. فمع سيادة النظر الوضعي اللّادينيّ في الغرب حديثاً، كان لا بد للعقل من أن يفتّش عن سند متبلور يجدل منه نظرة للظواهر ويحكم به عليها، فيكون هذا السند معيار الاحتكام ومورد الحكم بالحسن والقبح. والصياغة النظريّة تقوم بهذا الدور الوظيفي، فنحن لا نقول إنّ هذا صواب وذلك خطأ لأنّ الله سبحانه أمرنا بهذا ونهانا عن ذلك، لكننا نقول إنه صواب أو خطأ لأنّه الحق الطبيعي، أو الأمر المتعارف عليه، أو ما اهتدى إليه العقل، أو ما أسفرت عنه خبرة الإنسان التاريخيّة، أو ما شابه ذلك. ونحن نحتاج إلى أصل مرجوع إليه، أي مرجعيّة، تستند إليها وتتفرّع منها القِيَم ومعايير الأحكام ونُظم العلاقات والمعاملات والسلوك. فالوظيفة الأولى قام بها ما نسمّيه القواعد العامة أو الأصول المستقرأة من الفروع من دون احتياج إلى هذه الأبنية النظريّة الحديثة. ولكن هذه الأبنية النظريّة الحديثة تولد الاحتياج الضروريّ لها، لا لتقوم مقام القواعد العامة والأصول الكليّة فقط، لكن لتقوم بوظيفة الإسناد الشرعي، عندما استبعد الإسناد الشرعي الدينيّ وحلّ محلّه في الفكر الغربيّ الحديث الإسناد الوضعي، الذي عبّر

(1) المصدر نفسه.

عن ذاته في كلّ من مجالات العلوم الإنسانيّة لدى الغرب الحديث[1].

وقد تكون في هذه الملاحظة إجابة عن سؤال يجول في الصدور كثيراً، وهو لماذا لم يصنع المفكّرون المسلمون نظريّات، سواء في مجال الفقه الإسلاميّ أم في مجال فروع المعرفة الأخرى. أقول إنهم كانوا يكتفون بما يُسمّى بالقواعد الشرعيّة أو الأصول الكليّة أو «**الموافقات**» حسبما سمّى الشاطبي كتابه، و«**الفروق**» حسبما سمّى القرافي كتابه. كانوا مكتفين بهذا الجانب من دون الجانب الخاص بالإسناد الشرعي، لأن الدين والموقف الإيماني كانا لا يزالان يؤديّان هذه الوظيفة في الفكر الإسلاميّ. ونحن المسلمين أمة خرجت من كتاب (القرآن الكريم)، ثم الحديث النبويّ الشريف، هذا افتراض أوّلي وهو حقيقة تاريخيّة أيضاً، فما من فروع العلوم التي نشط فيها المسلمون، وما من تكوين عقلي ولا من شكل وجداني إلّا وكانت العمدة فيه في القرآن الكريم. ونحن عندما نفتّش عن أيّ أمر يتعلّق بالحياة الثقافيّة للمسلمين، وعندما نتفحّص سلوكهم وأخلاقهم ومنطقهم ووجهات نظرهم وأنماط علاقاتهم ونماذج معاملاتهم، إنما نبحث عن ذلك في هذه المعارف والجهود الذهنيّة والوجدانية التي تناقلتها الألسُن بالرواية ثم دوّنتها الأقلام في ما بعد.

إنّ معجزة الدين الإسلاميّ كما استبانها المسلمون كانت في القرآن، وهو كتاب ونص، لذلك فإنّ عبقرية المسلمين تجلّت أوضح ما تجلّت في هذه العلوم والمناهج التي تتعامل مع النص المحرّر، جمعاً ثم تدويناً، وهو نصّ الكتاب الكريم المنزل ثم نصوص السنّة من بعد، سواء من حيث تكشّف أصول الشريعة الحاكمة للجماعة، أم من حيث

(1) المصدر نفسه.

التبيّن العقلي لدلالات العبارات النصيّة، أو من حيث التحقّق العقلي أيضاً من صدق العبارات ودرجة الثبوت، قطعيّة كانت بالتواتر مثل القرآن كلّه، أو ظنيّة مما هو دون القطعيّ مثل الحديث الشريف بدرجاته. وهنا نجد علم أصول الفقه وعلم مصطلح الحديث، وتطبيقات ذلك في اجتهادات الفقه وتحقيقات روايات الحديث. ثم بعد ذلك هذا الوهج الوجداني الذي يملأ القلوب بما يثيره الإيمان من أشواق وأذواق، حسبما نستشعره في التصوّف. ونحن عندما ننظر في فكر قوم معيّنين ننظر إلى الأفراد الذين يجمعونه ويدوّنونه ويستخرجون منه القواعد. والواقع أنّ من يضعون القواعد لواحد من فروع النشاط الفعل أو الإنسانيّ عادة لا يبتكرون هذه القواعد ولا ينشئونها من عدم، وهم في ما يضعون لا يجبرون أحداً على اتّباعهم والالتزام بما يقصدون من قواعد، لأنهم في العادة مفكّرون لا يجبرون أحداً على اتّباعهم والالتزام بما يقصدون من قواعد، لأنهم في العادة مفكّرون وعلماء لا يملكون وسيلة جبر ولا إلزام. إنما حجيّة ما يصنعون لدى الآخرين ترد من أنهم اكتشفوا الموجود، وصاغوا ما هو سابق الالتزام به، فهم يعبّرون ويقنّنون ما تعارف الناس عليه من قبل، وما تعارف عليه أهل الصنعة في هذا الفرع من فروع النشاط العقلي والوجداني الذي تكلّموا فيه. ونحن عندما ننظر في الممارسة العقليّة، لا يمكننا الزعم بأنها بدأت بمن وضعوا القواعد لها ولا بمن صاغوا التعبير عنها، إنما نستخلصها من واقع ممارسات السابقين. ونعتبر بأقوال المقيّدين لها لا بحسبانهم أنشأوا ما قالوا فينسب إلى زمانهم دون من سبقهم، ولكن بحسبان أنهم عبّروا عن ممارسات السابقين فيرتدّ عملهم إلى كونه كشفاً لأفعال من قد سلف، إلّا أن تقوم بيّنة على غير ذلك فتذكر[1].

---

(1) المصدر نفسه.

الفصل التاسع

المشروع الفكريّ لطارق البشريّ

ترى الدكتورة نادية مصطفى أنّ مصطلح «البناء» هو أوّل ما تبادر إلى ذهنها من عمليّة استكشاف العالم الفكريّ لطارق **البشريّ**، وهو عالم يموج بتيّارات الحياة الفكريّة والمجتمعيّة المتدفّقة في كلّ الاتجاهات، وتعكس أعماله معاني: التماسك، التكامل، الاستمرارية، والتصاعد من نقطه بداية إلى هدف مرجوّ في إطار يتّسم بوضوح الملامح والقسمات. وثمة أعمدة أساسيّة يقوم عليها البناء الفكريّ **للبشريّ**. فعالمه الفكريّ مشيّد على عدد من المرتكزات التي يمكن وصفها بـ «المفاهيم المُؤسِّسة» ومكانها من هذا المشروع مكان العمد من البناء، وأهم هذه المفاهيم:

1 ـ الاستقلال الوطني:

يرى الباحث هاني نسيرة أنّ **البشريّ** ـ حتى بعد المراجعة الفكريّة وما أعقبها من تحوّل ـ كانت وجهته واحدة منذ البداية، «**لقضية الاستقلال الوطني، كان كذلك ولا يزال**»، وقد تبلور على

الموقف الاستقلالي عنده عدد من الانتماءات: «**الديمقراطيّة، البناء الاقتصادي المستقلّ، الاشتراكيّة، الوحدة العربيّة، رفض التبعيّة لأيّ قوة خارجيّة، عسكريّة أو سياسيّة أو اقتصادية. والديمقراطيّة قيمة شعبيّة سياسيّة، والاشتراكيّة قيمة شعبيّة اجتماعية، وهما من لوازم الاستقلال وحفظته، والعروبة هويّة الاستقلال ولازمته وحافظته على النطاق الفسيح**»[1].

وقد كانت هزيمة سنة 1967 بالنسبة إلى **البشريّ** وكثيرين غيره من النخبة الفكريّة العربيّة نقطة تحوّل أساسيّة في مسار التطوّر الفكريّ والمعرفي. وقد أنضج أُسس مشروعه الفكريّة في صورته الجديدة تحت وطأة معاناة هذه الهزيمة، وهو يعبّر عن ذلك بقوله: «**إن هذه الهزيمة التي تمثّلنا معناها مع كرّ السنين قد هزّت بقوّتها نفوسنا (..) وعرفنا الاستقلال ليس لليد (السياسيّة)، ولا للفهم (الاقتصاد) فقط، ولكنه للمخّ (الفكر)؛ أي استقلال العضو الذي تتخلّق في أحشائه الإرادة قبل أن يكتبها الفم، أو تضغط عليها اليد**»[2].

في الواقع، إن صدفة الهزيمة جعلت **البشريّ** يدرك أن المشكلة ليست في التضادّ بين «الرأسماليّة» و«الاشتراكيّة»، وأنّ هناك بُعداً حضاريّاً وروحيّاً غائباً، وأنّ أساس «الاستقلال» هو الشعور بالهويّة المتميّزة، وأنّ أساس هذه الهويّة هو «الإسلام»، فبدأ يمارس نقداً ذاتياً لتصوّراته وأفكاره وتقويماته لأوضاع الماضي والحاضر، وكان هدفه الرئيس إعادة تركيب المعيار بحيث يتضمّن البُعد العقيديّ الحضاريّ إلى جانب البُعدين الاقتصاديّ والسياسيّ. واستغرقت

---

(1) هاني علي نسيرة، مصدر سابق، ص319.

(2) طارق البشريّ، **دراسات في الديموقراطيّة المصريّة**، دار «الشروق»، مصر، 1987، ص6.

ممارسته النقد الذاتي بضع سنوات؛ حتى منتصف السبعينيات تقريباً. وطوال تلك المعاناة لم يفارقه «سؤال الاستقلال» الوطني «وخلص إلى أنّ إرادة الاستقلال لا تعني فقط أن تكون لقمة عيشنا ملكاً لنا، وإنما تعني ـ قبل ذلك ـ شعور الجماعة بتميّزها وترابطها وإحساسها بالانتماء المشترك، وهذا الشعور يأتي أساساً من «الجانب العقيدي». وهو خلص أيضاً إلى أنّ النموذج العلماني لا يعطي للجانب العقيديّ والحضاريّ حقّه. وأنّ العلمانيّة تفقده «الهويّة»؛ لأنها تنفي البُعد الروحيّ والعقيديّ معاً، ومن ثم تفقد الشخص إدارة الاستقلال التام.

في هذا الإطار يقول **البشريّ**: «**من هنا بدأت استعادتي لهويتي، وبدا لي الفكر العلماني في مأزقٍ؛ لأنه يؤدّي** إلى **تجريد الإنسان من هويّته المرتبطة بعقيدته وحضارته**». وهكذا ثبت في ذهنه أنّ «الاستقلال العقيدي» هو الأصل الجامع لمعنى الاستقلال الوطني في بُعديه الاقتصاديّ والسياسيّ، وأنّ الفكرة الإسلاميّة مكوّن تأسيسيّ في أيّ عمليّة بناء اجتماعيّ أو سياسيّ للجماعة الوطنيّة[1].

وقد تعمّقت قضيّة «الاستقلال الوطني» حتى صارت ذات مكانة مركزيّة في بنائه الفكريّ والسياسيّ والعلمي معاً؛ بل النفسيّ أيضاً، فهو يجعلها محور هويّته الفكريّة؛ إذ يقول: «**من يسألني من أنت؟ أقل له أنا من أبناء الحركة الوطنيّة في مصر، ومن هذا الجيل الذي تربّى في حجر ثورة 1919. وُلد جيلنا بعد هذه الثورة ببضع عشرة سنة في الثلاثينات، ولكننا أبناء من قاموا بهذه الثورة، تربيّنا في حجورهم، وسمعنا أعذب النغم في طفولتنا عن استقلال مصر.**

---

(1) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، «**معالم في سيرة طارق البشريّ**»، منشور في: **طارق البشريّ: القاضي المفكّر**، مصدر سابق، ص92 ـ 93.

وكانت صورة مصر المستقلة في هي صورة المدينة الفاضلة»[1].

2 ـ ثنائيّة الموروث والوافد:

وتأسيساً على المفهوم السابق للاستقلال الوطني الذي تحوّل إلى قناعة جديدة بضرورة البُعد العقيدي في الاستقلال وضع **طارق البشريّ** يده على مفتاح جديد رئيس هو الصراع بين «الموروث والوافد» وقد كانت بواكير هجرته من العلمانيّة إلى الإسلام ـ مكتوبة ـ لأول مرة سنة 1979؛ في مقال له بعنوان: «**رحلة التجديد في التشريع الإسلاميّ**»، وظهر في سياق احتدام الجدل حول المطالبة الشريعة الإسلاميّة، وجعلها المصدر الرئيس للتشريع في السنوات الأخيرة من عهد الرئيس السادات وكانت الفكرة الرئيسة للمقال إثبات صلاحيّة الشريعة لمعالجة مشكلات الواقع المعيش، وقد خلص في هذا المقال إلى أنّ «التجديد» في عمليّة التشريع الإسلاميّ قد جرى في مصر ـ منذ نهايات القرن التاسع عشر ـ باطّراد بما «**يتمشّى مع العصر من خلال الفقه الإسلاميّ نفسه**»، وأكد أنّ حركة التجديد كانت ستفضي إلى إيجابيّات كثيرة لو أنّها واصلت إلى مجال «المعاملات» لو لم يقتطع هذا المجال من الشريعة منذ وفود القانون المدنيّ الفرنسي وبدء سريانه في سنة 1883[2].

وقبل مقال «**رحلة التجديد في التشريع الإسلاميّ**» كان **طارق البشريّ** قد انتهى من كتابة مقالٍ؛ لكنه لم يظهر منشوراً إلّا بعده بحوالي عامين (أبريل سنة 1981)، وكان بعنوان: «**ثلاث ملاحظات**

---

(1) طارق البشريّ، **سعد زغلول مفاوضاً**، دار «الهلال»، مصر، سلسلة كتاب الهلال، العدد 573، سبتمبر 1998، ص5.

(2) المصدر نفسه، ص94.

عن **حركة الديمقراطيّة في مصر**»، وفيه يعيد تنظيم أفكاره بشكل واضح عبر آليّة «النقد»، التي أعملها ـ بصرامة ـ في عدد من أهمّ المسلّمات الفكريّة والسياسيّة التي كانت سائدة ـ وبخاصة في عقد الستينات وبداية السبعينات ـ وكان هو نفسه يؤمن آنذاك. ومنها مقولة «تلازم الصلة بين الاستقلال الوطني والديمقراطي»، وذهب إلى أنّ هذا التلازم ليس حتميّاً كما تصوّر الكتابات السياسيّة المبنيّة على أُسس الفكر الاشتراكيّ/ الماركسيّ. وانتقد **البشريّ** ـ أيضاً ـ مقولة «**وجود علاقة غير منفكّة بين تيار فكريّ عام، وبين قوة اجتماعيّة محدّدة** »، وبيَّن أنّ هذه المقولة تسقط من حسابها المكوّنات الفكريّة التاريخيّة للشعب، وتتجاهل أنّ الفكر يعمل في البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة، ولا يعمل في فراغ. وخلص إلى بلورة مفهومين من أهم المفاهيم التي تدلّنا على ما حدث من تطوّر في فكره هما: «الموروث» و«الوافد». ويقصد بالموروث «**ذلك الفكر الذي عشنا به اثني عشر قرناً، وضم برحابته تاريخاً طويلاً بحضارته ونهضته حيناً، وبانحداره وجموده حيناً.. وليس من المسلّم به أنه هو ـ عينه ـ سبب ما عانينا في القرون المتأخّرة، وجهود الإحياء المعاصرة لجوانب هذا الفكر تكشف عن أنّ التسليم بذلك أبعد عن الحقيقة**». أما «الوافد» فيقصد به الفكر الذي جاء في ركاب الاستعمار الأوروبي الذي دهمنا في فترة الركود والوهن، وانكسر المجتمع أمام غزوته السياسيّة والاقتصادية[1].

والحاصل، أنّ «الموروث» و«الوافد» هما من الكلمات المفتاحية في فهم جانب كبير من البناء الفكريّ لطارق **البشريّ**، فهو بوصوله إلى هذين المفهومين انطلق معيداً النظر في كثير من معطيات الفكر واتجاهاته المتصارعة في بلادنا، كما أنه أعاد تقويم التجارب السياسيّة

---

(1) المصدر نفسه، ص95.

وحركة التشريعات والقوانين والمؤسّسات في مصر الحديثة بصفة خاصة. وتوصّل إلى عدد من المقولات المهمة؛ منها مقولة «الاستقلال الحضاري»، وهي حسب ما يستفاد من كتاباته المتعدّدة، تحمل كثيراً من المعاني والتفضيلات المتعلّقة بالأبعاد السياسيّة والاجتماعيّة والقانونيّة والاقتصاديّة والثقافيّة؛ للمجتمع بنظمه ومؤسّساته.

ويصوّر **البشريّ** الانقلاب الفكريّ الذي أحدثه طغيان الوافد قائلاً: «**كنا في الماضي نقف على أرض الموروث ونتحاور فيما يصلح لها من حضارة الغرب وأدواته لندخله عليها، ثم صرنا أو صارت كثرتنا تقف على أرض الوافد أو أرض خليط، ونتحدّث عن التراث بضمير الغائب ونتحاور فيما نستحضره فيه. نحن نتساءل الآن عمّا نستدعي من التراث، بعد أن كان آباؤنا يتساءلون عما يأخذون من الوافد**»[1].

وبحسب **البشريّ** فإنّ «**آفة الآفات التي تعاني منها مجتمعات الأمة المسلمة**» «الصدع»، «الانقسام»، و«الازدواجية» بين الوافد والموروث؛ نتيجة للنقل عن الغرب سواء على صعيد الفكر أم الحركة أو المؤسّسات والنُظم. وهي الحالة التي تجذّرت جذورها في خبرة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وأثمرت ثمارها في القرن العشرين في ظلّ التنامي المتصاعد للتدخّلات الخارجيّة درجة ونوعاً.

ومن أقوى التعبيرات عن شعور البشريّ بوطأة هذه الآفة قوله: «**نشكو من صدع هائل بين حياتنا الفكريّة ورؤانا الحضاريّة، وهو صدع لا يشقّ المجتمع فقط ولكن يكاد يشقّ الفرد الواحد نصفين..... وقد انشقّ الضمير «نحن» وانشطر.... نجد شقاً طولياً يفصل المجتمع الواحد ويقطعه**»، وليست هذه المقولة إلّا مثالاً على «الهمّ

---

(1) طارق البشريّ، «**نحن بين الموروث والوافد**»، منشور في: **إشكاليّة العلوم الاجتماعيّة في الوطن العربيّ**، دار «التنوير»، لبنان، 1984، ص358.

الجوهريّ» الذي شغل فكر **البشريّ** فتصدّى له بأبعاده المختلفة: أسباباً ومظاهر وعواقب وسبلاً للمواجهة[1].

وفي هذا الإطار يقول: «**إن الوفود العلماني الذي بدأ صغيراً وأخذ ينتشر ليزاحم واحدية الموروث الإسلاميّ ويحدث ما نسمّيه الآن (الازدواج)…. انشرخ معه قلب المواطن وعقله جميعاً أي انفصمت نفسه في التعليم وفي القِيَم وفي أنماط السلوك والعادات.. وانشطر المجتمع أشطراً بين مؤسّسات القضاءين الشرعي الوضعي، والقوانين الشرعيّة والوضعيّة الفرنسيّة، والمعاهد الدينيّة والمدارس الحديثة، وأحياء المدن القديمة والإفرنجيّة، والنخب السياسيّة والاجتماعيّة ذات المنزع الأوروبي وجماهير شعبيّة ذات منزع إسلامي.. الخ**»[2].

وقد أصبحت الهويّة الجمعية عند **طارق البشريّ** ترتكز على الإسلام، وفي دراسة له بعنوان «**نحن بين الموروث والوافد**»؛ قدّمها في فبراير 1983، يقول: «**وضع المسألة في تصوريّ، أنه في البدء كان الإسلام عقيدة، ورباطاً سياسياً، وثقافة كاملة مستوعبة محيطة لمناحي التعبير والنشاط الذهني، وللنظم والسلوك الفردي والاجتماعي. هذه بداية لتاريخنا الحديث صحيحة من ناحية الواقع التاريخيّ، وهي ينبغي أن تكون المسلمة الأولى والمشروع الأوّل. ثمة عقيدة تقضي الانتماء، وثمة كيان حضاريّ انبنى عبر السنين… وهو بحسانه كياناً حضاريا لجماعة ممتده عبر التاريخ، يشكل هويّة وشعوراً بالانتماء والتجانس لهذه الجماعة ومميزاً لها عن غيرها، ومن ثم فهو الميزان وليس الموزون فيما تأخذ الجماعة وما تدع**»[3].

---

(1) الدكتورة نادية مصطفى، مصدر سابق، ص175 ـ 177. (بتصرّف واختصار).

(2) المصدر نفسه، 178.

(3) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، «**معالم في سيرة طارق البشريّ**»، منشور في: **طارق البشريّ: القاضي المفكّر**، مصدر سابق، ص96 ـ 97.

3 ـ ثنائيّة الثابت والمتغيّر:

وتأتي أهميّة هذا المفهوم من أنّ **البشريّ** بعد المراجعة والتحوّل الفكريّ كان في حاجة إلى بيان ما يعنيه بـ «الموروث»، ليواجه مصدرين لـ «التشويش» على موقعه الجديد، أحدهما تصوّر حرفيّ يتبنّاه فريق من الإسلاميّين لا يفرّقون عند نظره إلى الموروث بين «ثابت» و«متغيّر»، وأصحابه حسبوا أنّ **البشريّ** سيتبنّى موقفهم القائم على «تقديس» الموروث. والمصدر الثاني للتشويش كان القراءة المغرضة لعلمانيين متشدّدين اعتبروا مجرّد الحديث عن دور للمورث في الحاضر رِدّة ورجعيّة.

وواجه **البشريّ** المشكلة عبر «التنظير» لا الإغراق في السجال ولا المنطق الدفاعي. وهو يبدأ في رسم حدود العلاقة بين الثابت والمتغيّر بتأكيد أنّ الموروث ينقسم إلى ثوابت ومتغيّرات حيث «**أحكام القرآن والسنّة لها وضع إلهيّ**»[1]، والنص لا تاريخيّ آت من خارج الزمان، وهو دائماً «**مثال يستمدّ مثاليّته من ذاته وليس من غيره، وهو قائد غير مقود، ووازن غير موزون**»[2].

ويفرّق المستشار **طارق البشريّ** أيضاً بين الشريعة الفقه، فمن ناحية الموقع والمكانة يرى أنّ «**الشريعة ليست نظام حكم فقط، والعلاقات** القانونيّة **المستمدّة منها تغطّي كلّ أنواع الأنشطة البشريّة في المجتمع**»[3]. ومن ناحية التراتب فإنه ينبغي «التفرقة بين الشريعة

---

(1) حوار مع طارق البشريّ، مجلة «منبر الحوار»، لبنان، العدد 13، ص21.

(2) طارق البشريّ، **الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلاميّة والقانون الوضعي**، سلسلة في المسألة المعاصرة، دار «الشروق»، مصر، 1996، ص74؛ وكذلك: الدكتور محمد حافظ دياب، **الإسلاميّون المستقلّون: الهويّة والسؤال**، ط 1، ميريت للنشر والمعلومات، مصر، 2002، ص83.

(3) المصدر نفسه، ص80.

الفقه، فالشريعة «**هي الأحكام التي وضعها الله سبحانه وتعالى لعباده، ومصدرها الرئيس هو القرآن والسنّة. وهي وضع إلهيّ لا يتغيّر. والفقه هو معرفة الأحكام الشرعيّة التي تتعلّق بأفعال العباد، أو هو استخلاص الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد، وهو بهذا لا بد من أن يساير مقتضيات الحياة المتغيّرة، ويتمشّى مع الحاجة البشريّة في إطار الدين**»[(1)].

ويكشف **البشريّ** عن سمة فارقة بين رؤيتين للدين تنتج من كلٍ منهما نتائج مختلفة في شأن تصوّره لعلاقته بالواقع، وبالتالي ينتج من الاختلاف تصوّران مختلفان للعلاقة الصحيّة بالشريعة والفقه، إذ يقول: «**إنّ الإسلام، في قلب المؤمن به، جديد جدة نفسه وجدة حياته وحاضره. ومتى أمن عليه من الغوائل، وأمن على أصوله وثوابته، صار إسلامه عنده وكأنه أُبلِغ إليه في هذه الساعة، متفاعلاً بأصوله وأركانه وقِيَمه مع حاضره وما يرنو إليه من مستقبل. ذلك أن الإسلام معتقد معقود في نفس المؤمن به، والمؤمن حاضر وحيٌّ وجديد. وهو مخاطب بأحكام الإسلام قرآنا وسنّة في يومه هذا. وهذا مفاد كون نصوصه غير تاريخيّة**»[(2)]. وبهذا الإدراك للإسلام بوصفه «معتقداً» نفهم كيف قرّر الأصوليّون أن «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» لأنّ «النصّ إلهيّ» أي غير تاريخيّ[(3)].

ويستطرد البشريّ: «**هذا بخلاف ما يمكن أن نسمّيه بالنظرة «الأثرية» للإسلام، التي تراه آثاراً، أو حتى لو كانت تحنّ إليه، فكما يحنّ الشاعر إلى مرابط قومه القديمة يستنشق عبيرها**

(1) الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلاميّة والقانون الوضعي، مصدر سابق، ص35.

(2) المصدر نفسه، ص37.

(3) المصدر نفسه، ص37.

ويستحضرها في ذاكرته ساعة ثم يمضي»، ويكمل: «**أما الفقه، فهو الوضع التاريخيّ نأخذ منه ونترك وفقاً لما ندركه من جدة أصول الإسلام في نفوسنا، ومع تقديرنا أن الفقه هو الخبرة التاريخيّة التي يلزم استطلاعها، وهو تجارب الماضي التي نسترشد بها**»[1].

وفي مرحلة تالية بدأ **البشريّ** بتوظيف المفهومين كمفهومين تحليليّين في تناوله لموضوعات شتّى؛ وذلك في كل كتاباته التي ظهرت ابتداء من 1980. كدراسته التي ظهرت في ديسمبر 1980 بعنوان: «**الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القوميّة العربيّة والإسلاميّة**»، ثم المقدّمة الجديدة التي ظهرت في أكتوبر عام 1980، في الطبعة الثانية لكتابه «**الحركة السياسيّة في مصر**»، وكتابه الذي ظهر في عام 1982: «**المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنيّة**»، وعلى مدى ما يقرب من عشرين عاماً توالت كتاباته مسجّلة الإسهامات الفكريّة والنظريّة لطارق **البشريّ** «الجديد». وقد بدأ بعد ذلك يؤكد بشكل ملحوظ معنى «المرجعية الإسلاميّة» مقابل «المرجعية العلمانيّة»، ويقصد بالأولى «**منهج ينظر إلى الإسلام بوصفة أصل الشرعية، ومعيار الاحتكام، والإطار المرجوع إليه في النظم الاجتماعيّة السياسيّة، وأنماط السلوك**»، بينما العلمانيّة: «**إسقاط هذا الأمر، والصدور عن غير الإسلام؛ وغير الدين في إقامة النُظم ورسم العلاقات وأنماط السلوك**»[2].

ولبناء جسر بين الشريعة كمرجعية إسلاميّة وحياة الفرد المسلم يدعو **البشريّ** إلى توسيع مفهوم سيادة الشريعة، حيث أننا «**عندما نقصر النظر الإسلاميّ على مجال الدعوة إلى سيادة الشرعيّة**

---

(1) المصدر نفسه.

(2) الدكتور إبراهيم البيومي غانم، «معالم في سيرة طارق البشريّ»، منشور في: **طارق البشريّ: القاضي المفكّر**، مصدر سابق، ص98.

الإسلاميّة، وتطبيق الشريعة الإسلاميّة، والتحقّق من إسلاميّة سلوك الفرد.... ونكتفي في تأكيد ذلك بما أمرنا به الشرع الحنيف في القرآن والسنّة، من دون أن نمارس وصل فقه الشريعة بعلوم المجتمع، نكون ممن يعمِّقون التناقض في نفس الفرد بين نظام المحرّمات وأساسه الديني، وبين الممارسة الواقعية التي تتجاذبها حركة المجتمع، والتي تخضع في توجيهها للنظر العلماني الوضعي»[1].

ولا يدعو **البشريّ** إلى رفض كلّ ما لدى الغرب بل يضع شروطاً لقبول الأخذ منه، أهمها: «**أن يجري الأخذ عن الآخرين بمعيار نفع الآخذ بما يأخذ، لا بمعيار فائدة المعطي مما يعطي، وبشرط أن تكون معايير النفع المتوقّع للآخذ مستخلصة من موازينه الحضارية ومن أصول مرجعيته التي تحدد ما ينفعه وما لا ينفعه، وألّا تكون واردة من موازين حضارة الطرف الآخر ومعايير احتكامه، وبشرط أن ما يأخذه الطرف الآخذ من قِيَم أو نماذج معاملات وأنظمة، إنما يأخذه لا كحضارة أجنبية تفرض عليه وتنتزعه من أصوله الحضاريّة ومعايير احتكامه وشرعيّته، إنما يختار من قِيَم الحضارة الأخرى ونظمها بوصفها مفردات حضارية يفصل بينها وبين أصولها المرجعية في الحضارة الغربيّة، ويتمثّلها في حضارته لتنضمّ إلى مفرداتها، وتخضع لأصول شرعيتها ونظرتها الثقافيّة»**[2].

4 ـ بناء التوافقات والجسور (التيّار الأساسيّ):

وعلى المستوى السياسيّ يرى **البشريّ** أنّ «**من أخطر الانقسامات**

---

(1) طارق البشريّ، **الحوار الإسلاميّ العلماني**، دار «الشروق»، مصر، 1996، ص42.

(2) طارق البشريّ، في مقدمته لكتاب: سامي لطيف وأحمد بن بلة، **استرداد المستقبل: رؤية استشرافيّة للمستقبل العربيّ**، دار المستقبل العربيّ، مصر ـ 1996 ـ ص13.

هو الانقسام بين التيّار الوطنيّ العلمانيّ وبين تيّار الإسلام السياسيّ.... صارت العلاقة بين التيارين تتجاوز حدود القطيعة وتصل إلى حد الغربة والوحشة.... يصل بي الأمر أحياناً أن أسائل نفسي، هل اتسع الفتق على الراتق أم لم نعد قادرين أن نرى هذا الصدع الذي يهدّ من قوى التماسك لدى الجماعة السياسيّة»[1].

وتوضيحاً لسبل رأب الصدع وغاياته يرى أن الغرض ليس مجرّد إيجاد صيغه للتعايش بين التيارين، ولكن صيغه للتلاقي وإقامة الجسور لتحقيق هدف أساسيّ يتعلّق بتكوين التيار السياسيّ الحضاري الغالب في أمتنا؛ وهو الأمر الذي يلزمه قيام درجة من التقبل الفكريّ العقيدي العام من كلّ من التيارات تجاه الأخرى، وهذا الأمر لا يتحقّق إلّا بالجدل والحوار بين التيارات الفكريّة ذات الغلبة في المجتمع لنصل ـ كما يقول في موضوع آخر ـ إلى التقارب المنشود وإلى التخلّل المحمود بين القوى الفكريّة والسياسيّة في مجتمعاتنا، ولنحقّق ملامح التيار الأساسي في بلادنا بما يسع الجوهر الإيجابي لكلّ من المشاركين والمتخلّلين له[2].

وتتكرّر في مواضع عديدة من مؤلّفات **طارق البشريّ** هذه الدعوة المؤمنة بضرورة بناء تيار سياسيّ غالب في المجتمع يمثّل الأمة في عموميتها، ويستوعب القاسم المشترك الأعظم مما تنادي به كلّ القوى الفاعلة فيها، والحوار الحقيقي لا يتطلّب مجرّد التقارب المؤقّت في بعض المواقف، بل تلزمه درجة من التقبل ينزع خواص التنافي بين الاتجاهات الفكريّة الغالبة. وهو يصف مناخ الحوار منذ بداية الثمانينات بـ «الحروب الفكريّة».

---

(1) الدكتورة نادية مصطفى، مصدر سابق، ص179 ـ 180.

(2) المصدر نفسه، ص180.

وقد خصّص **البشريّ** لهذه الفكرة الرئيسة ورقة فكريّة عنوانها «نحو تيار أساسي للأمة»[1] نُشرت مرات عدّة وأحدث صدورها صدى كبيراً. وتقوم أطروحته على حقيقة أنّ التيار الأساسي لبلد ما يستند «**إلى أكبر قاسم مشترك بين التيارات السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة في هذا البلد، ويعني الملامح العامة المتضمنّة في أطروحات تيارات عديدة ومتنوّعة. وهذه الملامح تختزل ما تتفق عليه هذه التيارات في سياق تعاطيها مع متطلّبات المرحلة التاريخيّة**»[2].

و«**التيار الأساسي ليس فكرة عَرَضيّة مُسقَطة، وإنما هي نتاج لاستقراء تجربة سياسيّة واسعة، ذات مكّونات وعوامل متنوّعة**». وهي فكرة «**يستعصي تحقيقها من خلال المبادرات الفرديّة لكونها تولد من رحم التفاعلات السياسيّة والفكريّة المتنوّعة، حيث لا معنى لها مع غياب اختلاف ينتهي إلى صناعتها وطرحها تتويجاً لجدل يحيط بها**»[3].

ويحدّد **البشريّ** التيارات التي يتكوّن منها التيار الأساسيّ بأربعة هي: التيار الإسلاميّ، والتيار القوميّ، والتيار الليبراليّ، والتيار الاشتراكيّ[4]. ويستنتج بعد ذلك الاستنتاجات الأساسيّة التالية:

أولاً: التيار الإسلاميّ يؤكد أهميّة فكرتَيْ «المرجعيّة» و«الجامعة السياسيّة» مع تقديم الأولى على الثانية.

ثانياً: التيار القوميّ يشدّد على فكرة «الجامعة السياسيّة» وحدها.

---

(1) طارق البشريّ، **نحو تيار أساسي للأمة**، سلسلة «أوراق الجزيرة»، عدد 8، «مركز الجزيرة للدراسات»، ط 1، الدوحة، 2008.

(2) المصدر نفسه. ص7.

(3) المصدر نفسه، ص10.

(4) المصدر نفسه، ص11.

ثالثاً: التيار اللِّيبراليّ يركّز على الجانب الاقتصادي من دون إهمال الجانب السياسيّ ذي الصلة الوثيقة بقضيّة نظام الحكم[1].

ويرى البشريّ أنه «**بالنظر إلى أفكار ونضالات تلك التيارات الكبيرة، يحقّ لنا أن نطرح المسألة الوطنيّة كعنوان جامع منظّم لجهودها ومؤطر لجدالاتها الطويلة المضنية**». و«**لقد تحول هذا المعطى إلى قيمة موضوعيّة ومقياساً للصواب والخطأ يمكن أن نقيس به مختلف المواقف السياسيّة والاجتماعيّة داخل الساحة المصريّة**»[2].

وتتأثّر رؤيته كثيراً بموقفه كمفكّر «استقلالي»، كما وصف نفسه، فهو يهمّش الكثير من الحقائق المتّصلة بالبنية الفكريّة للتيارات التي يراها مكوّنة للتيار الأساسي ليصل في النهاية إلى استنتاج ـ نرجّح أنه محدّد سلفاً ولم تؤدِّ إليه قراءة الوقائع ـ وخلاصته أنّ: «**المرجعيّات الفكريّة المختلفة، بل المتناقضة أحياناً، لم تطمس مقاومة الاستعمار كمشترك تداعت له تلك الأطراف بعد أن تبنّته وصاغت نظرتها إليه في ضوء أدواتها الفكريّة**»[3].

وفي المرتبة التالية لقضية «الاستقلال الوطني»، تأتي قضيّة «جدل الدولة والأمة»، ويعتبر **البشريّ** أنها تطرح سؤالاً يجب الوقوف عنده مطوّلاً، «**نظراً لأنه سيظلّ بغير جواب لأمد غير محدّد**»، «**حيث يصعب إدراك كيفيّة إدارة العلاقة بين الدولة والأمة في المستقبل المنظور على الأقل**»[4]. وهو يرى أنّ الاختلاف الذي حدث داخل التيارات السياسيّة كافّة حول الموقف من الغزو العراقي للكويت

(1) المصدر نفسه، ص12.
(2) المصدر نفسه، ص12.
(3) المصدر نفسه، ص13.
(4) المصدر نفسه، ص14.

نموذج للقضيّتين اللتين نستصحبهما منذ 150 عاماً: «**قضيّة الخوف من العدوان الخارجيّ علينا واستعمارنا، وقضيّة كيفية تنظيم الدولة وإدارة المجتمع إدارة فعالّة**»[1].

ويوضح البشريّ ما يعنيه بمصطلح الأمة قائلاً إنّ الأمة هنا **«ليست بالمعنى السياسيّ، أي بمعنى وجود أحزاب وانتخابات وما إلى غير ذلك. فهذا شيء موجود وليس جوهراً للقضيّة. هناك جزء من نشاط الدولة يحتاج إلى مزيد من التوضيح: فالدولة القوميّة كما ظهرت في أوروبا أدّت إلى مركزية الدولة بشكل لم يكن موجوداً من قبل...... أما الدولة المصريّة التي كانت طوال تاريخها دولة مركزية ينقصها فقط التحوّل إلى دولة حديثة ودولة قوميّة قويّة، فقد رسخت مركزيّتها على حساب النشاط الأهلي. وليس المقصود بالنشاط الأهلي هنا المنظّمات غير الحكوميّة (NGOs). حسب ما هو معروف في الآونة المعاصرة، بل المقصود هنا هو التكوينات التي تشكّل وحدات انتماء فرعيّة في مجتمعنا، والتي يتعيّن أن يكون لها وجود حقيقيّ وفاعل في المجتمع، سواء كان أساسها الأقاليم أم النقابات أو الملّة أو المذهب أو الحرفة»، فكلّ هذا «ينبغي أن يكون له مشخّص يدير شئونه كما هو الحال في المجتمعات التي عرفت ذلك قديماً وحديثاً، كما في أوروبا نفسها. ففي المقابل نجد أنّ الدولة الحديثة في بلادنا تميل إلى إزهاق هذه التكوينات بغرض الحلول محلّها. وأثناء عمليّة الإزهاق والإحلال هذه، يزداد الناس سلبية، وتزداد الدولة عزلة عن الناس فلا يتحقّق التوازن المطلوب بين سلطة الدولة بين الجماعات الأخرى»**[2].

(1) المصدر نفسه، ص19.

(2) المصدر نفسه، ص28.

وعلى الرغم من حرص **البشريّ** على إبراز قيمة الحوار ودوافعه وغاياته لبلورة «التيار الأساسي» إلّا أنه أفصح عن ضوابط لبدء الحوار واستمراره، ومن ذلك أنه لا يناقش العلمانيّ القوميّ في أُسس تفكيره؛ لكنه يريد أن يبيّن له وضع الحركة الإسلاميّة ـ بين غيرها ـ من سياق التاريخ الحديث، وهو الوضع الذي يبيّن أنها تيار سياسيّ وحركات تنظيميّة ولم تكن تياراً شارداً ولا طارئاً ولا وضعاً يتجافى مع أصل آخر، ومن ثم فإنّ العلمانيّ القوميّ لا يحقّ له أن يزعم لنفسه وجوداً أكثر شرعيّة وأكثر أصالة من غيره. فإذا نظرنا إليه (أي التيار العلمانيّ) بمعيار «الثابت» و«النابت» فهو النابت وهذا التوضيح بداية لابدّ منها[1].

ولا يخلو تصوّر **طارق البشريّ** لبناء «تيار أساسي» من محرّمات فهو يظهر ـ أحياناً ـ عدم القدرة على الحوار مع بعض النماذج؛ وهم «**فئة تغرّبت قلباً وقالباً، وابتعدت عن جذور أمتها.... ينأون بأنفسهم عن تاريخ بلادهم وقيمتها وعقائدها وناسها، ويكنّون لأي من هذه الأمور احتراماً كبيراً....**». ولذا نجد **البشريّ** في أحد تعقيباته على دراسة في ندوة من الندوات، وهو تعقيب ناقش فيه بعض أهمّ ما تثيره مدرسة «الوافد» حول التاريخ العربيّ الإسلاميّ من مواقف؛ نجده، وهو المعروف بهدوء مناقشاته ودماثته عند الاختلاف، يصل إلى القول بعبارة بليغة: «**.... إنني مغرم بالتفهّم للسياق الداخليّ للرأي المعارض، وقد حاولت جاهداً أن أفعل في قراءتي لهذه الدراسة. ولكنّي مع قرب نهايتها جفلت خارجاً لأنها تقف على أرض لا أستطيع أن آتي مواردها، وقد ضاقت بي فلم تقبل وجودي في ساحتها، ولم ينفسح لي منها إلّا أسطر محدودة،**

---

(1) المصدر نفسه، ص180 ـ 181.

لا تكفي لي متنفساً، لأني من وادٍ وهي من واد.... فإذا ضربت علينا ألوان من الإنسانيّة تبنى على حساب وجودنا كجماعة حضاريّة وسياسيّة مستقلّة ومتميّزة، فلن نكون إنسانيين لهذا المعنى. وإذا كان التطوّر يرفضني كجماعة، فلست من أنصار التطوّر، وإذا كان التقدّم ينفيني ويسحقني كجماعة/ فإني إذاً لمن الراجعين. ما حاجتي لأن أقدم نفسي وقومي ووطني وتاريخي وثقافتي، أقدّم ذلك كلّه وقوداً يستدفئ به سادة العالم وتابعوهم؟ ألا يكفيهم البترول مصدراً للدفء؟»!!![1].

5 ـ مركزيّة التحدّي الغربيّ:

يولي **طارق البشريّ** اهتماماً كبيراً لـ «التحديّات الخارجيّة» عبر القرنين التاسع عشر والعشرين، معتبراً أنّ «**أهم ما يواجه العالم العربيّ الإسلاميّ يرد من المواجهة التاريخيّة بين أصول الحضارة العربيّة الإسلاميّة التي سادت حتى بدايات القرن التاسع عشر من دون منازع، وبين الحضارة الغربيّة التي وفدت مع تغلغل النفوذ الغربيّ السياسيّ والاقتصاديّ والعسكريّ**»[2].

بل وهو يرى أنّه «**ما من أمر ولا معضل في تاريخنا الحديث إلا ويبدو هذا العنصر ذا تأثير كبير فيه، ولو بطريق ردّ الفعل. وهنا نلحظ الاقتحام أول ما نلحظ، سواء بالإملاء أو القسر أو بفعل ضغوط السياسة والاقتصاد. ثم نلحظ بعد ذلك ما فرضته مقاومة الغزو، وما أوجبه تفوّق الغزاة في العلوم والفنون وأساليب التنظيم، وما أملاه ذلك من ضرورة التعلّم عن الغزاة، وما ولّده من مشكل**

---

(1) الدكتورة نادية مصطفى، مصدر سابق، ص181 ـ 182.

(2) طارق البشريّ، **ماهيّة المعاصرة**، دار «الشروق»، مصر، 1996، ص7.

يتعلّق بضرورة الأخذ عنهم وضرورة مقاومتهم في الوقت نفسه»[1].

وقد اهتمّ **البشريّ** في الوقت نفسه بأنماط الاستجابات لها على صعيد الفكر أو الحركة أو المؤسّسات والتنظيمات. وأحد المنطلقات الفكريّة التي يسعى لتأكيدها هي أنّ الاستجابات المختلفة إنما تعكس طبيعة الظرف التاريخيّ: زماناً ومكاناً، فالتحديّات ذاتها تختلف باختلاف الظرف، ومن ثم فإنّ تقييم هذه الاستجابات لا يمكن أن ينفصل عن «فقه الواقع». وهو يضيف في هذا المجال: «**لقد كانت الحركات السياسيّة والمفكّرون يستجيبون للتحدّي المطروح على مجتمعاتهم في كلّ ظرف تاريخيّ خاص، وإن أمرنا مع هذه الجهود العمليّة والفكريّة أن نفحصها ونتبيّن وظائفها في الظروف التاريخيّة الخاصة بكلّ منها. وبهذا يستقيم لنا النظر في أيّ من الدعوات والمذاهب، نقيس فاعليتها بمقدار قدرتها على الاستجابة للتحديّات التي واجهت الجماعة في ظرف ما**». و«**أمرنا مع أيٍّ من الدعوات السياسيّة أو الفكريّة، هو أن نفحصها ونتبيّن وظائفها في الظروف التاريخيّة التي ظهرت فيها، وبهذا يستقيم لنا النظر فيها وقياس قدرتها على الاستجابة للتحديّات التي واجهتها الجماعة في أي ظرف خاص، ومدى تلاؤمها مع ما يتطلّبه وجود الجماعة واستمرارها من وظائف**»[2].

«**إن لنا عدداً كبيراً من الخصائص الجمعيّة، وكلّ منها يصلح أن يكون معياراً لتصنيف ما، وكلّ منها يتلاءم مع نوع المواجهة المطلوبة لشكل معيّن في ظرف تاريخيّ أو اجتماعي خاص. وهناك خصائص عديدة تشكّل مقوّماتنا الفكريّة والحضارية، وينمو بعضها**

---

(1) المستشار طارق البشريّ، **في المسألة الإسلاميّة المعاصرة: الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلاميّة والقانون الوضعي**، ط 1، دار «الشروق»، مصر، 1996، ص8.

(2) الدكتورة نادية مصطفى، مصدر سابق، ص181 ـ 182.

إزاء بعض عندما يثور من الأمور ما يقتضي نموّ الخصائص لمواجهة أمر ما. ونحن يتعيّن أن نولي لكلّ خصيصة القدر المعلوم من الاهتمام الذي تصلح به الجماعي ويصلح به قيامها وبقاؤها»[1].

ومن التقاطعات المهمة التي يرصدها المستشار **طارق البشريّ** بين حركتَيْ الإصلاح والاستقلال أنّ استيراد الدولة المركزيّة كشكل للتنظيم السياسيّ بدا كما لو كان عملاً إصلاحيّاً لكنه كان في الحقيقة تمهيداً قوياً للنفوذ الأجنبي، ذلك أنّ «**قيام الدولة المركزية كتنظيم شبه وحيد، سَهُل به على الحكم الأجنبي أن يسيطر على المجتمع، وأضعف ما تواجهه سياسته من مقاومة. وهذا أمر مفهوم ومقصود من السياسة الأجنبية، لدعم سيطرتها على البلاد المغزوّة؛ لكنه من حيث الصالح الوطني، قضى على كلّ المؤسّسات والكيانات التي يمكن لدولة الاستقلال الوطني من بعد أن تعتمد عليها في إنفاذ سياساتها. فصار تحقيق أيّ مشروع للنهوض الوطني ـ تجربة دول الاستقلال الوطني ـ يستند في تنفيذه إلى جهازها القابض المنفرد شبه الوحيد**»[2].

6 ـ ضرورة تجسير العلاقة بين العروبة والإسلام:

وبسبب اهتمام **البشريّ** الكبير بإشكاليّة التحدّيات/الاستجابات فقد احتلّت موقعاً متميّزاً من عالمه الفكريّ، وخصّص لها كتابه «**بين الإسلام والعروبة**»[3]، وفيه يقرّر أن «**من أخطر الانقسامات التي تعاني منها الحركة الوطنيّة في أقطارنا، هو الانقسام بين التيار**

(1) المصدر نفسه، ص182 ـ 183.

(2) المستشار طارق البشريّ، **في المسألة الإسلاميّة المعاصرة: الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلاميّة والقانون الوضعي**، مصدر سابق، ص28.

(3) طارق البشريّ، **بين العروبة والإسلام**، سلسلة في المسألة المعاصرة، ط1، دار «الشروق»، مصر، 1998.

الوطنيّ العلمانيّ، وبين تيار الإسلام السياسيّ»[1]. فخلال العقود القليلة الماضية قامت دول التحرّر الوطني بإبعاد شبه كامل للتيار الإسلاميّ الوطني، وصارت العلاقة بين التيارين تتجاوز حدود القطيعة وصولاً إلى الغربة والوحشة، وتتجاوز حدود الخصام إلى العجز عن الفهم، «**وإذا بلغت العلاقة هذا المبلغ بين مواطنين يحيون في بلد واحد، فقد صار البلد بلدين، وكاد الشعب أن يصير شعبين أو جماعتين سياسيّتين**»[2]. ويلفت **البشريّ** النظر إلى حقيقة تبلغ الغاية في الأهميّة هي أننا «**في تقدير المشاكل السياسيّة التي تواجه الجماعة العربيّة، نهتمّ بأوضاع الأقليّات الدينيّة والأقليّات غير العربيّة، وبالعلاقات بين القوى الاجتماعيّة المختلفة...... لكننا في الوقت نفسه نسقط من حسابنا هذا الصدع الكبير بين ما يمكن أن نسمّيه «الوطنيّة العلمانيّة» و«الوطنيّة الإسلاميّة»، ونحن بهذا التجاهل نكاد نسقط في وهدة «طائفيّة» من نوع جديد**»[3].

وحتى يبرز المشترك بين العروبة والإسلام من وجهة التاريخ والجغرافية السياسيّة أو التكوين النفسي الثقافي؛ يقدّم **البشريّ** إطلالة تاريخيّة جغرافية قصد منها كما يقول: «**بيان أنّ الدعوة العربيّة تنوّعت موارد نشوئها في البلاد العربيّة، وفقاً للموقف التاريخيّ الذي أحاط بكلّ من مناطقها الثلاث الكبرى: الشرق الشامي، والغرب الإفريقي، والجنوب العربيّ. وليس من الصواب - فيما يبدو لي - أن يتخذ النموذج الشامي كنموذج وحيد وفريد للفكرة العربيّة؛ لأن الفكرة العربيّة هناك - دعوة وحركة - قامت في أصل نشأتها بوظيفة انسلاخيّة**

(1) المصدر نفسه، ص5.

(2) المصدر نفسه، ص7.

(3) المصدر نفسه.

عن الجامعة الإسلاميّة العثمانيّة، وحكمتها ظروف هذه النشأة، بينما تخلّقت الفكرة العربيّة في إفريقيا في أصل نشأتها وفقاً للوظيفة التوحيديّة التي كانت مطلوبة منها، وهذا فارق هام يتعيّن إثباته والاهتمام به عند تحديد وضع العروبة إزاء الجامع الإسلاميّ، وعلاقة كلّ من الجامعتين إحداهما بالأخرى»[1].

فالصراع الإسلاميّ العلماني في تقديره ـ وهو مُحقّ ـ لا يكاد يحظى بجهد لرأبه، بينما الحوار الحضاريّ مع الغرب، والحوار العربيّ الأوروبي، والحوار الإسلاميّ المسيحي، ومساعٍ عديدة لإزالة أسباب الصراع الثقافيّ والسياسيّ، تحظى باهتمامٍ كبير، وتبذل لأجلها جهود متواصلة.

ولا يبدأ المستشار **البشريّ** جهده لبناء جسر تلاقٍ بين العروبة والإسلام انطلاقاً من الحالة التي استقرّت عليها علاقة التيارين بعضهما بالبعض الآخر، بل يبدأ من التتّبع التاريخيّ لوضع الحركة الإسلاميّة في سياق التاريخ الحديث، فالعلمانيّ الوطنيّ «**يرى أن ابتعاد الدنيا عن الدين هو كبعد الأرض والسماء، ويحسب أن منهجه هذا من طبائع الأشياء، وهو في صياغته لحقائق التاريخ لا يدرك أن نظرته هذه نبت وافد، لم يفد قبل أكثر من قرن ونصف، ولم ينمُ في البيئة الفكريّة والحضاريّة قبل مطلع القرن العشرين، ولم يتمكّن في التربة ويكسب شرعيّته الوطنيّة قبل نهاية الحرب العالميّة الأولى»**[2].

ولأن هدف **البشريّ** ليس «إفحام» خصم، ولا تقويض رؤيته الفكريّة، فإنه لا يناقش العلمانيّ القوميّ في أُسس تفكيره بل في «نظرته إلى غيره»، آملاً أن يعيد العلمانيّون الوطنيّون النظر إلى

---

(1) الدكتورة نادية مصطفى، مصدر سابق، ص183 ـ 184.

(2) **بين الإسلام العروبة**، مصدر سابق، ص6.

أنفسهم وإلى غيرهم، فبناء مستقبل وطنه «ليس حكراً على تصوّراته السياسيّة والاجتماعيّة. وهو في علاقته بالإسلاميّة الوطنيّة، إذا نظرنا إليه بمعيار الثابت والنابت فهو النابت، وإذا نظرنا إليه بمعيار الأرجحيّة العدديّة فهو ليس براجح، وإذا نظرنا إلى مدى كفايته في التصدّي للتحديّات، فقد وقع على يدي هذا العلمانيّ الوطنيّ من تجارب الفشل ما يخفّف من عنجهيّته، وما لابد من أن يجعله يعاود النظر في وضعه وموقفه، وما يقنعه بأنه لا يملك مفاتيح الصواب ولا موازين الحق»[1].

ويؤرّخ **طارق البشريّ** لنشأة القوميّة في العالم العربيّ على قاعدة التفرقة بين تيارين رئيسين فيها، فقد اختلفت نشأة الفكرة القوميّة العربيّة الحديثة في مصر والمغرب العربيّ عن نشأتها في بلاد المشرق، حيث تمّت في الأساس كحركة وكنشاط أكثر مما جرى كدعوة فكريّة عن القوميّة. وناقش **البشريّ** أيضاً إشكاليّة التحدّي/الاستجابة من زاوية أخرى هي زاوية تطوّر «العلمنة» التي أضحت تحدّياً في حدّ ذاته في المجتمعات الإسلاميّة، تولّدت عنه استجابة لازمة هي الدعوة الإسلاميّة الحديثة، والفاصل بين هذه المراحل هو درجة الاختراق الغربيّ، ومن ثم درجة تأثيره على الأبنية الفكريّة والمؤسّسيّة.

وعلى هذه القاعدة، وانطلاقاً أيضاً من قياس المفاهيم والدعوات السياسيّة بمقياس الصلاح والفساد في مقاومة التحدّيات، يميّز المستشار **طارق البشريّ** بين مجموعتين من الأفكار القوميّة ظهرت بين العرب وهما: ضالّ وحميد. ومثال النوع الأوّل نجيب عازوري لأنه ذو فكر تفتيتيّ انفصاليّ، ومثال النوع الثاني رفيق العظم[2]. وهو

(1) المصدر نفسه، ص8.

(2) الدكتورة نادية مصطفى، مصدر سابق، ص192 ـ 193.

يرى أنّ «**الفارق الأساسيّ بين الإسلام السياسيّ وبين القوميّة العربيّة بمفهومها الغالب الآن لدى مفكّريها هو العلمانيّة**»[1].

ويرى **البشريّ** أنّ التقييم والتقويم يقتضي «**أن نستحضر قضيّة هذه المواجهة السياسيّة والعسكريّة على مدى القرنين الماضيين. إن هذه المواجهة قد شحذت همم المفكّرين والقادة السياسيين العرب والمسلمين ليفتّشوا عن مكامن قوة الغرب، ويعلموا على نقالها، ويفحصوا مكامن الضعف في أنفسهم، ويعملوا على تلافيها، وجرى كلّ ذلك سواء في مجال الإنتاج والدفاع العسكري، أم في النظم والأساليب والأفكار والقِيَم...... ثم كان للقوة العسكريّة والسياسيّة ـ المؤيّد بالتفوّق العلميّ والتنظيميّ ما اختلّ به ميزان التقدير في أيدي مفكّري العالم العربيّ والإسلاميّ، وقادتهما من ناحية مدى قدرتهم على الاختيار فيما يأخذون من الغرب وما يدعون.... ثم جاء الاقتحام العسكريّ والسيطرة السياسيّة التابعة بين الربع الأخير من القرن الماضي والربع الأوّل من القرن الجاري، فاضطربت تماماً معايير الانتقاء لما يفيد العرب والمسلمين من منجزات الغرب، وشلّت القدرة على التميز بين النافع وغير النافع وانطمست الفروق بين التجديد والتقليد، وبين النهوض ومحض التغيير، وبين الإصلاح والإحلال**»[2].

وما عبّر **البشريّ** عنه ـ بإيجاز ـ امتدّ عبر ما يقرب من قرنين، في مراحل، الأولى منها مع بداية الأخذ عن الغرب لإصلاح مكامن

---

(1) طارق البشريّ، «**القوميَّة العربيّة والإسلام: موقف النخبة وموقف الجماهير**»، مجلّة «المستقبل العربي»، «مركز الدراسات الوحدة العربيّة»، لبنان، العدد 36، إبريل 1981، ص67.

(2) الدكتورة نادية مصطفى، مصدرسابق، 184 ـ 185.

الضعف (محمد علي[1]، محمود الثاني)[2]، واقتصر الأمر على نقل العلوم العسكريّة والطبيعيّة والنُظم العسكريّة، لكنها كانت واردة لتخدم كياناً سياسيّاً إسلاميّاً...... ولذلك نجد أنّ من غير الصواب الزعم أنّ محمد علي أقام نظاماً علمانيّاً، أو أنّ تاريخ النُظم العلمانيّة يبدأ بهذه الفترة. ثم بدأت المحاكاة الحقيقيّة للغرب على عهد التنظيمات في الدولة العثمانيّة (1839 ـ 1876). وهنا تبدأ المرحلة الثانية التي أخذ النفوذ الأوروبيّ يتغلغل خلالها في كلّ مجالات النشاط الاجتماعي السياسيّ والاقتصادي، حيث تدفّق الوافد الأجنبي بشتّى الطرق، وظهرت محاكاة الغرب في وسائل العيش. وحيث أضحت البعثات التعليميّة تتّجه إلى العلوم الإنسانيّة، وبخاصة ما يتعلّق بالآداب، وما يتعلّق بإعادة تربية الوجدان وصياغة العقول والرؤى الحضاريّة. وبقيت معايير الاحتكام السائدة في المجتمع والأُطر المرجعيّة فيه كما هي تصدر عن الأسلاف عقيدة وفكراً وسلوكاً. وكانت النهضة الوطنيّة تصدر في الأساس عن قاعدة إسلاميّة، وكان الاستعمار وحلفاؤه المحلّيون متغرّبين في الأساس، وبقي الإسلام متصل الأواصر بنظام الحياة على مدى القرن التاسع عشر[3].

وبدأت المرحلة الثالثة مع مطلع القرن العشرين حين شرع الفكر الغربيّ في الرواج ممثّلاً في نظريّاته السياسيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة،

---

(1) محمد علي (1769 ـ 1849): والي مصر (1805 ـ 1848) مؤسّس الأسرة العلويّة التي حكمت مصر حتى عام 1952. وخلال السنة الأخيرة من حكمه أناب عنه ابنه إبراهيم). «معجم أعلام المورد»، مصدر سابق، ص 420).

(2) محمود الثاني (1785 ـ 1839): سلطان عثماني (1808 ـ 1839). أحدث إصلاحات هامة في الإدارة والجيش، وقضى على جند الانكشاريّة. ونشب صراع بينه وبين والي مصر محمد علي. (**«معجم أعلام المورد»**، مصدر سابق، ص420).

(3) الدكتورة نادية مصطفى، مصدر سابق، ص185 ـ 186.

«أي أن الأمر صار أساساً نظريّاً وعقليّاً ووجدانيّاً متكاملاً، صار صياغة جديدة غربيّة للعقل والوجدان، إعادة تركيب لماكينة التفكير والشعور، بدأنا نستورد الميزان نفسه وأداة القياس والمكيال، وبدأنا نطلب الشجرة والتربة نفسها...... صرنا (بعد ذلك بعشرات السنين) ننتج الغرب ونعيد إنتاجه في مجتمعنا... صار (الأمر) إنشاء لأرض حضاريّة فكريّة جديدة وغرساً جديداً ومعايير جديدة للتقويم والاحتكام.. قاعدة للشرعيّة ومناهج للفكر.... (ولكن) لم تسر هذه الحركة بمعدل واحد في كلّ بلادنا الإسلاميّة والعربيّة.... وجرى ذلك في نطاق الشرائح الاجتماعيّة والقوى السياسيّة ذات الاتّصال بالمصالح الأوروبيّة، واستمرّت الحركات الوطنيّة والرؤى الاجتماعيّة تصدر عن الأصول الإسلاميّة في السياسة وغيرها.... بقيت التكوينات الفكريّة والصياغات الوجدانية ورؤى المستقبل وتصورات المدينة الفاضلة للإنسان ومعايير التحاكم في السلوك والتعامل والتداول.... واستمرت كلها إسلامية»[1].

وبعد الحرب العالميّة الأولى دُشّنت مرحلة رابعة في تطوّر العلاقة بين «الوافد» و«الموروث» سمّاها **البشريّ** «الوطنيّة العلمانيّة»:

« ....ففي العشرينات من هذا القرن[*] لم تَعُد العلمانيّة ولا نظريّات الغرب محض شجيرات وافدة تغرس في أصص محمولة، ولا محض أنشطة تفرضها إرادة الحاكم الأجنبي.... لم تعد موظّفة للصالح الأوروبيّ لمعناه السياسيّ والاقتصاديّ، إنما آل قسم منها إلى مكافحة تلك المصالح، وهذا ما أكسب هذا القسم شرعيّة الوجود في البيئة الإسلاميّة والعربيّة»[2].

---

(1) المصدر نفسه، 186.

(*) يقصد القرن العشرين.

(2) الدكتورة نادية مصطفى، مصدر سابق، ص186.

ويحذّر **البشريّ** من ظاهرة لعبت دوراً كبيراً في تعميق هوّة الخلاف بين التيارين هي ظاهرة التأثير الكبير للصدامات السياسيّة على المواقف الفكريّة، فمن يتصوّر مثلاً أنه في خضمّ المشاكل الجِسام التي ينوء المجتمع والوطن تحت عبئها، أن تتقدّم قضيّة فرعيّة لتتسبّب في الإيقاع بين التيارات الوطنيّة. ويضيف **البشريّ**: **«وبهذا جرى الجدل على أسلوب «الحرب الفكريّة»، ومن مظاهر ذلك ولوازمه غلق الحدود الفكريّة بين الأطراف المتحاربة، ومنع تسرّب أفكار كلّ طرف إلى الطرف الآخر، ويصير الحديث المتبادل تراشقاً بالأفكار على الجانبين، وأقوالاً هي أقرب للدعاية، فثمة امتناع عن محاولة تفهّم السياق الداخليّ لأفكاره وآرائه، وينصرف الجهد لا إلى البحث عن مجالات الالتقاء أو التقارب؛ ولكن إلى التفتيش عن وجوه الخلاف والتركيز عليها باعتبارها الحدود الفاصلة. وثمة حرص لا إلى الاعتراف بنواحي القوة لدى الطرف الآخر؛ ولكن حرص في التنقيب عن نقاط الضعف والعمل على توسيعها والنفاذ منها والتشنيع على الخصم بها. وثمة بحث عن أمراض الطرف الآخر، لا لمداواتها؛ ولكن للطعن عليه بها ومحاولة قتله منها، والهدف في النهاية هو التصفية والإبادة»**[1].

ويستطرد المستشار **طارق البشريّ** مصوّراً حالة «الحرب الفكريّة» قائلاً: **«لذلك فإنّ الجدل ينتقل من ساحة الأفكار إلى حرّاس الحدود الفكريّة، وينشط رجال الأمن الفكريّ يجوسون خلال الديار دعماً وتأكيداً للمفاصلة الفكريّة والقطيعة بين الأطراف المتصارعة، وحذر أن يقوم بين أي فريق من يتعاون مع الفريق الآخر، أو يكون له فيه رأي يخالف ما تفرضه الحرب من أحكام. وهذه المفاصلة تفرض**

---

(1) **بين الإسلام والعروبة**، مصدر سابق، ص15.

على كلّ فريق أن يسحب «الجنسيّة الفكريّة» عن المتعاونين مع الطرف الآخر ويخرجهم من حظيرته. ومن هنا تسقط الحلقات الوسيطة التي كان يمكن أن تقوم بدورها في التقريب بين الأطراف المعنيّة، ومن ثم تزداد المجانبة والمجافاة، ويحرسهما الشك وسوء التأويل، وتتّخذ التميّزات الفكريّة وضعاً متنافياً لبعضها البعض. أما ما لم يسقط من الحلقات الوسيطة بين الأطراف المتحاربة فتتغيّر وظيفته، فلا يعود مجالاً للتقارب والتفاهم وتبادل الفكر، ولكن يتخذ فيها الأطراف الآخر، كما تستعمل أراضي الدول المحايدة في الحروب. فتنشط مراصد استطلاع التوجّهات الفكريّة للطرف الآخر من خلال نشاط هذه الحلقات الوسيطة، ويجري هذا الاستطلاع بغية ضرب الأفكار الجديدة الوليدة لدى الطرف الآخر، وضربها في مهدها قبل أن تشبّ وتنمو وتشيع بين الناس، وإعداد أسلحة واقية منها، أو أمصال مضادّة لها، وهكذا»[1].

ويجمل **البشريّ** في تحديد ما يراه قاعدة إشكاليّة الاستقطاب القوميّ الإسلاميّ قائلاً إنّ إحدى المهام التي نواجهها في هذه الفترة «**البحث عن صيغة فكريّة للعلاقة بين التيار الإسلاميّ وتيار الوحدة العربيّة. وإنّ أخطر ما يواجه هذه العلاقة هو موضوع الجامعة السياسيّة وموضوع الشريعة الإسلاميّة**»[2].

وإذا كان موضوعا الشريعة الإسلاميّة والجامعة السياسيّة من أهم الموضوعات التي قال إنّها أخطر ما يواجه البحث عن صيغه فكريّة للعلاقة بين التيار الإسلاميّ وتيار الوحدة العربيّة، فإنّه تصدّى للموضوع على النحو الذي يعرض زاوية أخرى من زوايا نظر البشريّ

(1) المصدر نفسه، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص11.

إلى إشكاليّة التحدّيات والاستجابة عبر قطاع طوليّ من التاريخ، مبيّناً كيف أنه منذ القرن التاسع عشر تفاعلت عبر مراحل تاريخيّة متتالية ثلاثة عناصر هي: الجمود في الاجتهاد التشريعيّ، والحاجة إلى التجديد والإصلاح، والغزو الأوروبيّ السياسيّ والاقتصاديّ والعسكريّ، على النحو الذي أدّى إلى اضطراب البناء التشريعيّ، وهو اضطراب تبلور بدوره عبر حلقات عدّة في ظلّ الغزو الاستعماريّ، وخلال الاستعمار، ثم في عهد الاستقلال. ويمكن تلخيصها بالقول: إنّ النقل والتقليد عن الغرب في التشريع ليس إلّا طاقة مُهدَرة أفرزت كثيراً من السلبيّات في مجال العلاقة بين القانون والمؤسّسات، وفي مجال العلاقة بين القانون والأخلاق، وبين القانون والدين[1].

7 ـ حتميّة التجديد الفقهيّ:

في معالجته إشكاليّة التجديد الفقهيّ بالتمترس خلف موقعه الفكريّ، والدفاع عن واقع الاجتهاد الفقهي بحلوه ومرّه، بل يصف الواقع بأمانة لا تنقصها المصارحة، ويشخّص المرض من دون مواربة، وكما أنه «**لا شبهة في أنّ الإسلام كان هو السائد في ديارنا فكراً وثقافة وسياسة وديناً وعقيدة ونظاماً**» حتى نهايات القرن التاسع عشر «فلا شبهة أيضاً «**فيما كان يتّسم به الفقه الآخذ عن الشريعة من جمود**»[2]، وملامح الجمود كما يرصدها هي:

1 ـ تغلّب العناية بالمناقشات اللفظيّة.

---

(1) الدكتورة نادية مصطفى، مصدر سابق، ص187 ـ 188.

(2) **الوضع القانونيّ المعاصر بين الشريعة الإسلاميّة والقانون الوضعيّ**، مصدر سابق، ص6.

2 ـ تغلّب روح التقديس للآراء والأفهام التي دوّنها السابقون، والسموّ بها عن مستوى النقد، وعدم الاكتراث بما يظهر من آراء جديدة.

3 ـ تغلّب نزعة الاشتغال بالفروض والاحتمالات العقليّة التي لا تقع، وما يتّصل بها من أحكام، مع الإعراض عن تنمية الفقه العمليّ الذي يحتاج الناس إليه في معاملاتهم.

4 ـ تغلّب نزعة الاشتغال باختراع الحِيَل التي يتم بها التخلّص من الحكم الشرعيّ. وقد حدث توسَّع في هذا الباب إلى حد اختراع حِيَل لإسقاط الواجبات الشرعيّة.

5 ـ تغلّب روح التعصّب المذهبي الشديد حتى وصل الأمر إلى مناقشة صحة الاقتداء بالمخالف في المذهب، فضلاً عن ظهور الفكرة القائلة بتحريم أيّ مذهب سوى المذاهب الأربعة[1].

غير أن أزمة التجديد الفقهيّ تزامنت مع عامل خارجيّ كان شديد التأثير في هذا الجمود تمثّل في الضربة التي وُجّهت لتطبيق الشريعة الإسلاميّة منذ سنة 1875، قد تناول **البشريّ** «**كيف واجه الفقه الإسلاميّ تلك الضربة بانبعاث روح التجديد منه؛ لأنه فقه ينطوي على مادة عظيمة الخصوبة، ودّقة في الصياغة الفنيّة مدهشة، وقابليّة للتجاوب مع ظروف الزمن والمكان... ولكن يلاحظ بطء التجديد فيه عن حركة المجتمع**». وفي دراسته: «**هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين؟**» يؤكّد **البشريّ** أنها لم تغب، وينبري بقناعة شديدة وعمق لتوضيح هذه الإجابة الموجزة عبر عناصر شديدة الأهميّة. وهو رصد التطوّر في الاستجابات الفكريّة، عبر موجات

---

(1) المصدر نفسه، ص6 ـ 7.

عدّة من الفكر والإصلاح، وعلى نحو يقدّم: «**الملامح العامة لحركة تراكم الفكر السياسيّ الإسلاميّ في المرحلة التاريخيّة المعاصرة**»، ومن ثم إذا كانت قضيّة المجتمع المصدوع تسكن خلفيّة فكره بوصفها أحد التحدّيات؛ وينطلق من قاعدة أساسيّة تلخّصها عبارة صدّر بها تحليله يقول فيها: «**نحن نختار هذا الطريق التاريخيّ لعرض مفردات الفكر السياسيّ الإسلاميّ في زماننا.. لنوضح الظروف التاريخيّ الذي نبتت فيه أيّ ثمرة من ثمار هذا الفكر، وهذا يلقي الضوء على المفصل الذي يصل الفكر بالواقع من حيث الأعمال والمقاصد؛ أي من حيث مدى احتياج جماعة المسلمين لفكرة حركيّة ملائمة في لحظة بعينها، ومن حيث توظيف هذه الفكرة لصالح الإسلام وجماعته في مرحلة ما. وهذا يوضح أيضاً أن كثيراً مما نعتبره خلافاً في الرأي، كان أساسه اختلاف الزمان والمكان، ولم يكن خلاف حجة وبرهان.. فإنّ ثمة حقائق إسلاميّة عُليا، ونحن في كلّ زمان ومكان نتوسّل إلى رعايتها وصيانتها وإعلائها بالعديد من المواقف الفكريّة والحركيّة التي تتباين بتباين الظروف والأوضاع. ومن هنا ندرك أن كثيراً مما نسمّيه اختلافاً هو إلى التنوّع أقرب**»[1].

ويرى **البشريّ** أن ثمة موجات متتالية من الفكر جاءت كلّ منها استجابة لتحدّيات ظرف تاريخيّ خاص. الموجة الأولى شهدت حركة التجديد الفقهيّ والفكريّ من منتصف القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر، وصاحبَتْها موجة الإصلاح المؤسَّسي الأولى على نحو أفرز الانفصام بين الحركتين. وإذا كانت الموجة الأولى بشقّيها قد جاءت قبل الغزو الاستعماريّ، وفي مواجهة تحدّيات التقليد والجمود، فإنّ الموجة الثانية بروافدها المختلفة منذ الربع الأخير من

(1) الدكتورة نادية مصطفى، مصدر سابق، ص188 ـ 190.

القرن التاسع عشر والربع الأوّل من القرن العشرين، جاءت استجابة لمجموعة أخرى من التحدّيات، هي الغزو الأوروبيّ الذي أمسك بمنطقة قلب العالم الإسلاميّ (محور اسطنبول ـ الشام ـ القاهرة) وتراوح تغلغله من الاحتلال العسكريّ إلى الهيمنة السياسيّة والسيطرة الاقتصاديّة إلى النفوذ الفكريّ والثقافيّ. وفي ظلّ هذه الظروف الجديدة جاءت موجة ثانية حملت وظائف جديدة تختلف عن وظائف الأولى. فإذا كان فكر الأفغاني قد وضع اللّبِنات الأولى في فكرنا الإسلاميّ الحديث المقاوم للاستعمار؛ فإنّ محمد عبده وضع اللّبِنات الأولى في فكرنا الإسلاميّ الحديث في الفكر المقاوم للقابليّة للاستعمار، وقد صار فكر محمد رشيد رضا امتداداً له. أما حسن البنّا فكان مقدّماً لفكرة شمول الإسلام ولارتباط الفكر بالعمل، والدعويّ بالحركيّ، والدين بالسياسة. لكن تأكيد هذا المعنى الشامل للإسلام هو ما به تمثّلت الاستجابة الإسلاميّة الصحيحة في هذا الوقت، فلقد تطلّبها الواقع عندما اتّجهت حركة المجتمع إلى إضمار الإسلام وحصره وإقصائه عن أن يكون حاكماً لنظام المجتمع وعلاقاته[1].

غير أنّ **البشريّ** يرصد ظاهرة تبلغ الغاية في الخطورة هي أنّ الغزو التشريعيّ الغربيّ لم يخلُ من «تدبير بليل» يثير الكثير من علامات الاستفهام، ففي بواكير عهد الخديوي إسماعيل «**صدر الأمر العالي بتعريب مجموعة القوانين الفرنسيّة**». **وترجمت فعلاً ـ بقلم التراجمة ـ «القوانين المدنيّة والدوائر البلديّة والمحاكمات والمرافعات والحدود والجنايات»، وطبعت ما بين عامَيْ 1866 و1868. ثم إن إسماعيل استدعى من فرنسا، في عام 1865، مهندساً فرنسياً كان يعمل في سكة حديد أورليانس، واسمه «فيكتور فيدال»، وذلك**

(1) المصدر نفسه، ص190 ـ 191.

لإعداد الشباب المصري لدراسة الهندسة. وكان في الثانية الثلاثين عندما جاء إلى مصر، واتفق أنه كان حاصلاً على ليسانس الحقوق سنة 1860، فكلّفه خديوي بلد الأزهر والليث بن سعد بإعداد لائحة تأسيسيّة وقانون للإجراءات الجنائيّة وقوانين أخرى، وأن يدرّس القانون الإداري لولي العهد. ثم أنشأ مدرسة سُميّت «مدرسة الإدارة والألسُن» في تشرين الأوّل/ أكتوبر عام 1868، قام منهجها على دراسة الشريعة الإسلاميّة، والقانون المدنيّ للدول الأوروبيّة، والقانون الطبيعيّ الرومانيّ، والقانون التجاريّ، وقانون التجارة البحريّ والمحاسبة التجاريّة، وقانون المرافعات المدنيّة والتجاريّة، وقانون العقوبات، وقانون تحقيق الجنايات، فضلاً عن اللّغات: العربيّة والتركيّة والفارسيّة والفرنسيّة والإيطاليّة واللّاتينيّة»[1].

ويستطرد طارق البشريّ: «هي كليّة حقوق بالمعنى الكامل، أُخفي معناها تحت اسم لم يكن لمناهجها منه نصيب، وهو «مدرسة الإدارة». وحتى القانون الإداريّ والقانون الدستوريّ لم يكونا من مواد التدريس بها، ولم يُضافا إلى مناهجها إلّا بعد عشرين سنة من نشأتها، أي في عام 1888. وعلى الرغم مما أذيع عند نشأتها من أن الغرض هو تخريج موظفين للإدارة ـ وكان عِلْما المالية العامة والاقتصاد هما أشدّ ما يحتاج إليه جهاز الإدارة وقتها، فإنّ هذين العِلْمين لم يكن لهما فيها أدنى نصيب. وكان المهندس فيدال هو مؤسّس هذه المدرسة ومنظّمها، وتولّى نظارتها مدة أربع وعشرين سنة، حتى سنة 1892»[2].

---

(1) الوضع القانونيّ المعاصر بين الشريعة الإسلاميّة والقانون الوضعي، مصدر سابق، ص17.

(2) المصدر نفسه.

ويعقّب **البشريّ** على هذه الحقائق المثيرة قائلاً: «**وإن دلالة هذا الأمر لا تتراءى فقط من إنشاء مدرسة تدرّس مناهج القوانين الغربيّة، فقد يكفي تفسيراً لذلك ما كانت الحكومة تفكّر فيه من إنشاء المحاكم المختلطة، وإعداد من يساهم فيها من المصريين. لكن تبقى دلالة أخرى تتراءى من التخفّي الذي أُنشئت به المدرسة، والذي يكشف عنه اسمها وهدفها الصوريّين**»[1].

8 ـ تقويم مسار الحركات الإصلاحيّة:

يميّز **البشريّ** بين حالتين يواجه الإسلام في كلّ منهما حصاراً وتضييقاً شديدين؛ لكن ردّ الفعل جاء في إحداهما عنيفاً وحاداً (فكر أبي الأعلى المودودي وسيد قطب)، وجاء في الثانية في شكل الانتشار بالتسرّب العقديّ الهادئ، والبعد عن الاحتكاك المباشر مع الخصوم، والابتعاد عن السياسة وجوانب الإسلام الخاصة بنُظم الحياة والشرائع، والتركيز على الجانب العقديّ الإيمانيّ والتعبّديّ، وجعل غاية الجهد الحفاظ على العقيدة والعبادة (سعيد النورسي في تركيا، وجماعة التبليغ في الهند). «وهكذا كان الظرف التاريخيّ وأوضاع التحدّي التي تقوم أمام الجماعة وأمام الإسلام، هي ما تولّد أسلوب المواجهة للدفاع عن الإسلام بوصفه كياناً حيّاً، وهي التي تحدّد وسائل الدفاع وأدواته». وفي كتابه «**ماهيّة المعاصرة**» تتّضح مرة أخرى ملامح إشكاليّة «التحدّي/الاستجابة في ظلّ خصائص الظرف التاريخيّ»، لكن في إطار مختلف ولغاية مختلفة هي «**اختبار مدى الملاءمة بين الصِيَغ العصريّة الوافدة: للديمقراطيّة، والاشتراكيّة، والقوميّة، والإصلاح الدينيّ، وبين الواقع المعاصر**

---

(1) المصدر نفسه.

وحركته في مجتمعاتنا حيث نشأت جميعها وتعمل ـ فكراً ونظماً ـ في ظروف أوروبيّة غربيّة تغاير الظروف العربيّة الإسلاميّة التي تشمل مجتمعاتنا». وهو حين يناقش فكر الإصلاح الدينيّ يقسم تيارات الإصلاح التي تصدّت لمشكلات البيئة الإسلاميّة إلى «**ما هو ضالّ وفاسد، وما هو مستجيب للمشكلات الحقيقة والتحدّيات الأساسيّة للواقع الإسلاميّ**». وهنا نرى **البشريّ** يضع أحمد خان (1817 ـ 1889) السياسيّ الهندي في خانة ما يسمّيه «الوافد الضال» لأنه كان يسعى لتذويب الشعوب في مستعمريهم، ولأنه أخضع الإسلام والقرآن لما سمّاه «**العقل والعلم الحديث، وجعلهما محكومين بهذين الأمرين، وليسا حاكمين، فأبدل الموزون والميزان، وجعل الميزان هو العقل الأوروبيّ، والعلم المعاصر، وجعل الموزون هو الإسلام والقرآن بدل أن يكون العكس...... ووجه الضلال في هذا الإصلاح أنه يتغافل عن أهم ما يهمّ من خصائص الدعوة الإسلاميّة الإصلاحية، وهو أن تكون استجابة لما يواجه الأمة من تحدّيات، وأن تكون استجابة متناسبة مع نوع التحدّي المطلوب**». كذلك يتناول **البشريّ** كتاب «**الإسلام وأصول الحكم**» باعتباره نموذجاً آخر للإصلاح الضالّ. أما الإصلاح الرشيد فهو بالنسبة إليه يتمثل بجمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال. وقد ربط الأفغاني بين الإسلام وحركة مقاومة الغزو الاستعماريّ، وقرر إقبال وأمثاله واحديّة الدين وشؤون الدنيا، وواحديّة الجماعة والفرد، وعمل على أن يجنّب الجماعة الإسلاميّة تلك الثنائيّة التي تُقيم التعارض وتُقيم الصراع بين جوانب حياتنا المتعدّدة[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص191 ـ 192.

ملاحق

1

حوار المؤلّف مع المستشار طارق البشريّ

✳ كيف تصف محيط الأسرة ودوره في تكوين طارق البشريّ؟

● أولاً نحن أسرة تنتمي إلى هذه الشريحة الاجتماعيّة المهنيّة، بمعنى أنها تعمل بخبرتها المهنيّة والفنيّة، وترتزق من هذه الخبرة، ولذلك كان أبي معنا وأنا مع أبنائي يشغلنا دائماً كيفيّة تربيّة «مهنيّ جيد»، وهي مسألة مستهدفة ومتضمّنة في مختلف عمليّات التربية والتكوين. والجيل الذي تربّينا فيه لم يكن يرى العمل مجرّد مصدر للرزق، وكثير من المدرّسين الذين علّمونا، وكثير ممن قابلناهم في الحياة، كان لديهم هذا البعد وبخاصة تحقيق الذات، على الرغم أن حالتهم الماديّة ليست ميسورة جداً، ومعظم معلّمينا كانوا من محدودي الدخل، وجزء أساسي من تكويني جاء من هذين المصدرين.

هذا الأمر مكّنني من أن أنظرة نظرة نقدية للمسار الفكريّ، أي أن التمركز حول المهنة أفادني في عملي القضائي في ما بعد، وفي كيفيّة التفاعل مع هذا المحيط المهنيّ. وعملي القضائيّ أعطاني

الفرصة للتواصل مع معظم أجهزة الدولة من وزارتَيْ الداخليّة والخارجيّة إلى وزارتَيْ الزراعة والصناعة.

✳ ماذا عن الأب السيّد عبد الفتاح البشريّ؟ وماذا تعلّمت منه؟

• الوالد كان قاضياً متخرّجاً في كليّة الحقوق، فهو أحبّ العمل بالمحاماة، وفضّل القضاء لأن فيه درجة ما من ضمان الدخل الثابت، وتوفيّ وهو رئيس محكمة. وقد تعلّمت منه الاستقلاليّة في الرأي، والفكر والزهد في زخرف الحياة، والاهتمام الشديد بالعمل. وهو كان من جيل الذين عاصروا ثورة 1919 وهم شباب، وخاض غمار الثورة وكان لديه دائماً نظرة هذا الجيل لكنه لم ينتم إلى أيّ حزب سياسيّ.

✳ كيف أمكنه التوفيق بين جذوره الأزهريّة وميوله الوفديّة؟

• لم يكن هناك تناقض بين الأمرين على الإطلاق، فالجانب الإيماني فيه كان قوياً جداً، والوفد لم يكن داعية للعلمانيّة، وكان يقبل أصحاب المرجعيّات المختلفة لأنّ همّه الاستقلال والديموقراطيّة.

✳ كيف ومتى تفتّح وعيك السياسيّ والثقافي؟

• تفتّح إدراكي العام السياسيّ والثقافيّ في الأربعينات، ومع نهاية الحرب العالميّة الثانية بدأت أهتمّ بالشأن العام. ولم تكن قضيّة الانخراط في العمل السياسي في ذهني بل كنت متابعاً لأنني بحكم الانتماء إلى العائلة أفهم أن يكون لي موقف فكريّ من دون الانخراط في اتجاه معيّن ولم أشعر أن هذا قيد عليّ عندما عملت بالقضاء.

في البداية كنت أقرأ بكثرة في الأدب، فقرأت للعقاد وطه حسين

وتوفيق الحكيم والمازني وغيرهم. وجاء بعد هذا المتنبي وأبو العلاء المعريّ وأحمد شوقي وحافظ إبراهيم وإبراهيم ناجي. وكنت ذا مزاج تقليديّ (كلاسيكيّ) في اختياراتي الأدبيّة. ولم يكن لي نشاط رياضي ولا اجتماعي أبداً. وكنت مؤمناً بالعمل المهني وعمقه الرسالي، وسبب هذا حرصي على تكوين نفسي مهنياً، ولم يكن يعني أن لديّ أي تصوّر لأن يكون لي إنتاج سوى العمل القضائي.

✳ أين كان موقعك في المشهد العام آنذاك؟

كنت في الاتجاه الوطني العام من دون ميل يساري. وتطوّرات المسار الفكريّ هي التي أخذتني نحو اليسار. والموضوع بدأ بالحركة الوطنيّة حيث الاستعمار ليس مجرّد وجود عسكريّ بل نظام للنهب والاستغلال الاقتصاديّ. ويرجع الفضل في الاهتمام بالجانب الاقتصادي في تفسير الأحداث التاريخيّة إلى اليسار، على الرغم من أنني لا أوافقهم الرأي في أنه في النهاية العامل الوحيد.

العدالة الاجتماعيّة كانت مشكلة كبيرة. ولم أشعر أبداً أن يكون هناك شخص لديه مثل هذه الثروة. ونهب الوطن على يد الأجنبي لا يتناقض مع الفوارق الطبقيّة. لذا فإن التفسير اليساري في حالات تاريخيّة كثيرة يكون فعالاً.

وكنت أرى الغنى المسرف غير منطقي وغير معقول وغير مبرّر، ولا أستطيع التفرقة بين المطلق وبين مصدر الثروة، ولا أفهم أن يحصل شخص بجهده على تراكمات ضخمة وعلى ثروة كبيرة بشكل أمين من دون أن يكون فيه عدوان على آخرين.

✳ لكن هذا عدوان افتراضيّ؟

• لدينا في القضاء قاعدة ـ وهي قاعدة فقهيّة أيضاً ـ تقول: العام ظنيّ الدلالة في عمومه والخاص قطعيّ الدلالة في خصوصه. وعند الحكم على حالة يجب أن تعتمد اليقين.

✳ هل كانت إجراءات التأميم و«التمصير» بهذا المعنى مشروعة؟

إجراءات التأميم و«التمصير» كانت مبرّرة وشرعيّة. ولم تكن عدواناً على الملكيّة الخاصة.

✳ كيف سار مشوار طارق البشريّ القاضي بين العام والخاص؟

• كان عملنا في مجلس الدولة مهنياً، أما قناعاتي فكانت واضحة لجهة أن مَيلي يساري، وكان للأدب الصوفي دور مميّز في تكويني الوجداني. ولحوالي عشرة أعوام كان تفكيري علمانياً وكنت أقرأ أدباً صوفياً، وتأثّرت بصفة خاصة بجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار. وقرأت كتاباً لزكي مبارك فأرشدني إلى نقطة مهمة هي أن التصوّف هو البناء الوجداني في الإسلام، كما كنت أقرأ كتب التاريخ.

✳ وماذا عن التصوّف الحلولي كابن عربيّ وغيره؟

• هذا تفلسف وليس تصوّفاً!! وفي المرحلة العلمانيّة كانت قراءتي الصوفيّة مستمرة، وهذا أنظر إليه الآن بدهشة، وأتساءل: هل كان احتياجاً قلبياً؟

بصفة عامة كنت مهنياً مكتفياً بالقراءة والمتابعة. وبدأت أكتب منذ عام 1963 في مجلّات؛ «روز اليوسفَ» و«الطليعة» و«الكاتب»، وكنت أحضر اجتماعات مجلّتي «الطليعة» و«الكاتب» لاختيار الموضوعات المقرّر نشرها.

✳ هل أسهمَت كتبٌ معيَّنة في تكوينك الفكريّ؟

• لا توجد كتب محدّدة لكنّني كنت أحدّد موضوعات، منها التاريخ المصري بشكل واسع، والتاريخ العربيّ والاقتصاد والفلسفة والرواية والأدب عموماً، وكنت أتابع المسرح والسينما وأستمع إلى الموسيقى الكلاسيكية التي جذبتني جداً.

✳ أين كنت في يونيو 1967؟، وكيف بدأت المراجعة الفكريّة؟

• كنت في مجلس الدولة مستشار مساعد في إدارة الفتوى في قطاع الصناعة والبترول. والمراجعة بدأت بعد النكسة التي كانت جرحاً كبيراً، ومن شأن مثل هذه الأحداث أن يكون أثرها على مراحل. فوقت الهزيمة كنت أقرب إلى عدم التصديق، وكنت أوحي لنفسي بوجود أسباب عارضة، ثم مع الوقت اقتنعت بأن الأمر أكبر من ذلك. في تلك الفترة كنت أعمل في كتاب الحركة السياسيّة، وكنت أذهب إلى دار الكتب كثيراً.

كانت تدور بين المثقفين مناقشات لا تنتهي بعضها ثرثرة، وفيها تنتقل من حالة يقينّية إلى حالة يقينّية أخرى ومن ترجيحات إلى ترجيحات أخرى، وعندما تكون هناك فكرة أساسيّة توضع موضع المراجعة تقف أمامك سلسلة من الأحكام التفصيليّة التي كنت قد وصلت إليها في أحداث التاريخ والوقائع المعاصرة وأحكام على المؤرّخين والكتاب والشعراء.... وأشياء كثيرة جداً. لابد من أن تراجع مع نفسك كلّ هذا.

✳ وماذا بعد إعادة وزن الموزون سابقاً؟!

• إذا اختلف في يدك الميزان فيجب أن تعيد وزن كلّ ما وزنته من قبل حتى لا تتناقض مع نفسك، وأنا تعلّمت من العمل القانونيّ أن أبتعد عن التناقض لأنه شيء سيّئ، ففكرة الاتساق أساسيّة وقد أصبحت عادة عقليّة.

أحياناً عندما تخرج من مرجعية فكريّة إلى مرجعيّة فكريّة أخرى تمرّ بمرحلة لا تكون هذه فقدت وجاهتها تماماً، ولا تلك اكتملت جاذبيتها لك، فتصبح كأنك بين جاذبية كوكبين، وفي هذه اللحظة أيقنت كمؤمن أن هداية الله هي الحلّ والفيصل.

وقد ساعدني على التمهّل أنني لست كاتباً محترفاً، فليس مطلوباً مني أن أكتب بشكل دوريّ ولي عملي الذي يرضيني مهنيّاً وثقافيّاً، والجانب المهني عندي شغل جانباً كبيراً من حياتي. ومعايشة فئة معيّنة له أثر، وأكثر فئة احتككت وتأثّرْت بها هي فئة رجال مجلس الدولة ورجال القانون والمهنيين من تخصّصات مختلفة حسب الوزارة التي أعمل في القطاع المتصل بها، وهذا مع مرور الزمن ترك أثراً غير مباشر.

✳ ما هي المؤثّرات التي جاءت من عالم الفكر وتلك التي جاءت من تقاليد القضاء؟

● كنت أعمل في القانون كمهني وفي الكتابة كمؤرّخ، وبدا لي أنهما منفصلان، ثم اكتشفت بعد فترة طويلة أنهما غير منفصلين، وأنني حين أعمل في التاريخ أبحث عن عمل المؤسّسات، والعمل المؤسّسي كما هو الحال في كتاب «المسلمون والأقباط»، هذا انعكاس لذاك، وكذلك فكرة الشرعيّة وتأثيرها في الجانب السياسيّ، وجدت أن قضايا عديدة ما كنت لأهتمّ بها بهذه الطريقة لو لم أعمل بالقانون، أي أنه تكوّن لديّ حسّ معيّن، والعكس بالعكس ففي عملي القانونيّ هناك مناهج في تفسير النصوص بينها أصول الفقه، وجميع رجال القانون التطبيقيين متأثرون بمناهج أصول الفقه. وقد اكتشفت أن تاريخ النص وتأثيره على الفهم قادم من التاريخ، وهكذا أصبح هناك تأثيرات غير منظورة بين المجالين، وهذا اكتشفته متأخراً.

وأشير هنا إلى أنّ المراجعة بدأت أثناء تدوين كتاب «المسلمون والأقباط»، ويبدو هذا واضحاً جداً في الفصل الأخير منه والذي كتبته في ظلّ الوضع الجديد. أما كتاب «الحركة السياسيّة» فقد انتهيت منه سنة 1970 ونشرته سنة 1972، وكان هناك خوف من نشره والفضل في إصداره يرجع إلى رجل محترم هو الدكتور أحمد

نجيب هاشم الذي كان وزير تربية سابقاً فهو محترم، وقد قرأ الكتاب وكتب فيه تقريراً. وكان يُفترض أن يُعاد طبعه بعد سنة 1972، وقرّرت أن أكتب مقدّمة جديدة أقرأ فيها الكتاب كما لو كان لغيري، ولم أغيّر في نصّه لأنه «تعلّق به حق القارئ».

✳ متى نضجت الرؤية الجديدة وكيف خرجت ثمرتها لأول مرة؟

• أولى كتاباتي في إطار التوجّه الجديد كانت مقالة في مجلة «العربيّ» الكويتيّة عن رحلة التشريع الإسلاميّ في مصر، ولا أذكر تاريخها بالضبط وهو على الأغلب مطلع الثمانينات.

✳ هل كان البدء بالكتابة عن التشريع صدى لموقف جديد من الدين بعد المراجعة؟

• كنت علمانياً في الفكر السياسيّ والاجتماعي، وكان عندي ثلاثة أمور لا تدخل في هذا الإطار: الرزق والعمر والصحة.

✳ ما أول قضيّة شغلت طارق البشريّ من دون منازع أو منافس؟

• أول قضيّة فكرت فيها كانت الاستقلال، وقد تدرّجنا آنذاك من السعي للاستقلال السياسيّ إلى الرغبة في استكماله بالاستقلال الاقتصادي، ثم شعرنا أن القُطريّة لا تكفي فجاءت أهميّة فكرة العروبة، وهكذا كانت الدائرة تتّسع. أما في الجانب الفكريّ فقد جاءت فكرة النظر إلى الدين باعتبار أنه الضامن الحقيقي لهذا الاستقلال كلّه، فلا استقلال سياسيّ من دون استقلال اقتصاديّ، ولا استقلال اقتصاديّ من دون استقلال فكريّ، ولا استقلال فكري من دون إدراك «الأنا».. من أنا؟

لم يكن يشغلني ما أتوجّه به إلى الشارع، بل مرتكزات الأنا، فأنا مجموعة من المكوّنات الثقافيّة، وهو ركن من أركان الاستقلال وليس شرطاً من شروطه.

✳ كيف كانت صلتك بالثقافة الإسلاميّة في المرحلة التي كنت فيها علمانيا؟

• في الفترة العلمانيّة لم تنقطع صلتي بالفقه الإسلاميّ من موقع مهنيّ، وهذا الجانب كان يحلّ لي مشكلة مهمة هي أنني لم أشعر يوماً أن الدين من علامات التخلّف، ولم تكن عندي أيّ مشكلة في تجديد الفقه الإسلاميّ لأنني كنت أعرف أدواته. لكن ما جاء تالياً هو سؤال: هل هناك حركة إسلاميّة فيها تجديد أم لا؟ والواقع أنني لم أفكر أبداً هل يمكن التجديد في الفقه الإسلاميّ أم لا لأنني كنت أعرف أدواتها وميكانيزماتها وإمكانياتها، ولكنني كنت أبحث عن تحقّقها في الحركات الإسلاميّة.

✳ هل تغيّر ترتيب الأولويّات بعد نكسة يونيو 1967؟

• كان هناك إقرار بأنّ الدين عنصر أساسي مراعاة لقوّته في المجتمع، وهذه كانت مجال مناقشات واسعة مع مجموعة من المهتمين. ومشروع يوليو كان منتبهاً إلى دور الدين، وهذا فارق هام بينه وبين الحركة الشيوعية وبينه وبين أنظمة أخرى عربية. لقد كان يعيّن مشايخ محترمين للأزهر، ولم يكن يخشى استخدام الإسلام ضده. لكن بقدر ما كان يفتقر إلى التنظيمات الشعبيّة كان يفتقر للبعد الفكريّ. وكان هناك غياب للعمق وهذا مفهوم في الدولة، لأن الحاكم بسبب طبيعة عمل «ماكينة الدولة» يفكّر في الموضوعات ذات المردود العاجل.

✳ هل كانت هناك مشكلة في الصلة بين الرابطتين الدينيّة والوطنيّة قبل 1967؟

• كان هناك اتجاهان في السياسة المصريّة: وطنيّ علمانيّ ـ وطنيّ إسلاميّ، الأول يمثّل الأحرار الدستوريين وقسماً من قيادة

الوفد والحركة الماركسيّة، والثاني يمثّل الحزب الوطني القديم (مصطفى كامل ومحمد فريد) وما بقي منه من مجموعات راديكالية، ومصر الفتاة والإخوان المسلمين. وبهؤلاء تأثّر الضباط الأحرار. والعروبة في مصر ظهرت من عباءة الإسلام، بعكس الشام حيث كانت انسلاخاً عن الدولة العثمانية، وأول دعاة للعروبة في مصر مثل أحمد زكي وعبد الحميد سعيد كانوا أصلاً من تيار الحزب الوطني أو التيار الإسلامي القومي. والفرق حدث في الخمسينات بوصول تأثير حزب البعث إلى مصر، والفرق كان يتعلّق بالشريعة.

✳ كيف كان موقفك من نظام يوليو بدقة؟

• كنت أؤيد نظام يوليو على مضض، وأعارضه على مضض. كانت هناك نقطة أساسيّة هي أن إحساسنا بمثالب تجربة الخمسينات والستينات هو نفسه، لكن كان لدينا أمل في أن يعالج النظام أخطاءه كجزء من معركته، كما أقول الآن إن التنمية توجب إصلاح النظام مثلاً.

✳ هل استبشرتم ببيان 30 مارس كخطوة نحو الإصلاح؟

• بيان 30 مارس اعتبَرْتُ وقتها أنه لم يأت بجديد، وأنه لا ينبئ عن تغييرات حقيقيّة، ويهيّئ الناس لبقاء الأوضاع على ما هي عليه. واليوم رأيي مختلف فقد كان فيه نوع من التحدّي لوجود إصلاح للجيش للإعداد للمعركة، وكانت جادة بدليل ما حدث في سنة 1973 لأنه ينتمي إلى مرحلة سابقة وليس إلى مرحلة السادات. وأنا اليوم أقل إدانة لبيان 30 مارس وأصبحت أقدّره تقديراً أفضل باعتباره مؤشّراً على رغبة في التغيير.

✳ كيف كنتم كمثقّفين ترون الإصلاح وضروراته وأولويّاته؟

• كنا نسأل أنفسنا: ما الذي ينقصنا لننجح؟ وكان هناك استقلال وعروبة وسيطرة على الاقتصاد، فما الذي ينقصنا؟ كان هناك

تساؤل عن آثار «السلطة القابضة»، والموقف من الدين والحركة الإسلاميّة. وبمجرّد أن فكرنا في أهميّة الزخم الشعبيّ وأهميّة أن تصون الدولة مؤسّساتها، لابد من إدخال الدين في المعادلة. وأذكر عام 1980 أن «مركز الوحدة العربيّة» نظّم ندوة عن القوميّة العربيّة والإسلام، وكانت الأولى من نوعها، وكان موضوعي «الخُلف بين النخبة والجماهير في العلاقة بين القوميّة العربيّة والإسلام». وآخر كلمة كتبتها في الموضوع كانت: «إن قادماً من القاهرة يقول إنه لا يحفظ على المصريين عروبتهم اليوم إلّا الإسلام» وهذا استقاء من الواقع الحاصل.

✳ لكن كلّ الأنظمة القوميّة ضربت الإسلاميّين؟

ولهذا لم تنجح. لا في حفظ نُظمها ولا في مواجهة الخارج. التوافق بين السلام والعروبة سيحدث، والحركة الإسلاميّة لم تنظر إلى العروبة كعدوّ لكن بعض العروبيين فعلوا، وهذا ليس سببه عروبيتهم بل علمانيّتهم، وهم بحثوا عن جامعة بشرط ألّا تكون الإسلام.

✳ ماذا عن الوجه الآخر للمراجعات أي ما الذي ترى أن على اليسار ـ موقعك السابق ـ أن يراجعه؟

● الموقف من الدين، والموقف من اليساريّة كأيديولوجيا باعتبار أنها مرجعيّة في ذاتها، وهي ليست مرجعيّة في ذاتها. اليساريّة فعلت شيئاً مهماً جداً في السياسة على مدى الأربعينات والخمسينات وهو أنها بيّنت لنا العنصر الاقتصاديّ وتأثيره وهو تأثير كبير وقويّ. والتصنيفات المجتمعية لابد من أن تشمل ـ إلى جانب الطوائف والقبائل والحرف ـ الطبقات. وهي ركّزت على هذا تركيزاً مهماً يجب أخذه في الاعتبار عند فهم المجتمع. لكن اليساريّين عندما

اعتبروه التقسيم الوحيد ومصدر المطلقات أصبح أيديولوجيا. وهو من دون شكّ أساسي لكنه ليس الوحيد، وفي مرحلة تالية يؤديّ إلى المادّية. والواقع أن موقف كثير من اليساريين من الدين لا يزال ثابتاً على الرغم من تغيّر موقفهم من موضوعات أخرى سياسيّة واقتصادية، وهذه مشكلة.

عام 1987 كان التجمّع يصدر «نشرة داخليّة» تطبع على «الاستنسل» وتوزّع توزيعاً محدوداً لمناقشة القضايا الداخليّة. وقد صدر منها 7 أعداد حول: الموقف من الإسلاميّين، والاتجاه الذي تغلّب في النهاية هو الاتجاه الذي رفع شعار «الدفاع أولاً عن عقل مصر»، معتبراً أن الدفاع عن عقل مصر يستوجب الوقوف ضد الحركة الدينيّة، وهو يسبق أيّ موقف سياسي.

✳ هل هناك مشكلة لدى النخبة الآن في ترتيب الأولويات؟

• كانت مشكلتنا في مطلع القرن العشرين هي التساؤل: هل ما نواجهه أولاً الاستعمار أم الاستبداد؟ وانقسمنا ولم يجمعنا إلّا ائتلاف الهدفين على قاعدة الجمع لا التنافي. حدث هذا في عامَيْ 1919 و1952، وهو ليس فقط ممكناً بل الممكن الوحيد الذي لا خلاص إلا به، وأرى أن من الممكن جمع القوى الوطنيّة لأنّ هناك ما يجمع الكل.

✳ كيف ترى قضيّة مثل الرقابة الدولية على الانتخابات؟

• ما لم تحصل على حقّك بيدك فلن تحصل عليه.

✳ وماذا عن الاختلال في التوازن بين السلطة والشعب؟

• من تستعين به لأنه أقوى منك سيكون هو حاكمك. ولابد من قوى شعبيّة لحماية النزاهة. والمجتمع الدولي لا يريد منك إلّا

التجديد في الوجوه لتنفيذ السياسات القائمة نفسها. ولن يزيح الظالم إلّا المظلوم ذاته. والاستعانة بالخارج نوع من الهوان على النفس، ومن يفكّر بهذا الشكل لا يستحقّ أن يتحرّر.

✳ ما هي الأجندة الإصلاحيّة التي ترى أنها كفيلة بالخروج من المأزق الراهن؟

• البداية في حركة شعبيّة منظّمة قادرة على تجميع الناس من مجالات مختلفة، وعلى تحريكهم باتجاه سياسيّ يتعلّق بتحرير الإرادة السياسيّة من إملاءات الخارج، ثم ستجد كفاءات تحدّد لك كلّ ما يجب فعله في كلّ المجالات. وجهاز الدولة هو الذي سيقوم بالعملية الإنشائية ورسم السياسات، وهو الوحيد القادر على إدارة الشأن المصري. فهذا الجهاز مكوّن من عينة عشوائية من المجتمع المصري، وهو اليوم مفكّك، وتعيده إلى الصحوة من جديد حركة شعبيّة تجعل النخبة الحاكمة عاجزة عن السيطرة عليه عن طريق العصيان المدني.

✳ ماذا عن الضمانات الدستورية كالنص على تحديد مدة تولّي رئاسة الجمهوريّة وغيرها؟

• النصوص ليست ضمانة.

✳ وماذا عن القمع؟

• أنتظر حتى تستكمل قدراتك. المجتمع مفكّك ويحتاج إلى وقت قصير جداً ليعود إلى طبيعته.

✳ هل أنت مطمئن أم قلق؟

• قلق، وسبب قلقي أن التفكّك حالة علاجها سهل نسبياً، بينما إذا استمرّ الوضع على ما هو عليه، فإنّ هذا الذي تفكك قد يتحلّل وعندئذٍ تحتاج إلى وقت أطول.

✳ هل الحركة الإسلاميّة ،وهي تشكل القوة السياسيّة الأكبر، لديها الوعي الكافي بالوضع؟

• درجة وعي الحركة الإسلاميّة ليست كافية، والإخوان المسلمون دائماً قدرتهم أكثر من حركتهم وفعلهم على مدى تاريخهم، وهذا عيب قديم ولم يزل.

✳ أين باب الأمل؟

• «لله في كلّ نفس ألف فرج»، والسلطة في مصر بقيت 6 أشهر معروضة في الطريقة والحكومة لا تستطيع حكم البلاد من حريق القاهرة (26 يناير 1952) حتى 23 يوليو 1952، ولم يفكّر الإخوان ولا الاشتراكيّون ولا الوفد في أخذها.

وانتهى الحوار

2

تعريف ببعض مؤلّفات المستشار طارق البشريّ

1 ـ الحركة السياسة في مصر 1945 ـ 1952 ـ دار الشروق ـ مصر ـ 1983.

صدرت الطبعة الأولى منه عن الهيئة المصريّة العامة للكتاب (1972)، ثم صدرت طبعته الثانية (1983). وهو يسعى للكشف عن حقيقة أوضاع الحركة الشعبيّة، والأصول التاريخيّة للسياسات الوطنيّة قبل 23 يوليو 1952.

وفي الطبعة الثانية من الكتاب أعاد المستشار **البشريّ** النظر في الكثير من أفكار الكتاب فأضاف المقدّمة الطويلة الشهيرة للطبعة الثانية وتتضمّن مراجعة نقدية لبعض أفكاره الواردة في الطبعة الأولى من دون تغيير محتوى الكتاب. الكتاب يقع في حوالي 600 صفحة فيما مقدمة الطبعة الثانية تبلغ حوالي 70 صفحة، ويتضمن الكتاب سبعة أبواب:

الباب الأول: الحركة الوطنيّة وطريقة المفاوضة.

الباب الثاني: الحركة الوطنيّة والتحكيم الدولي.

الباب الثالث: الحركة الوطنيّة والصراع الاجتماعي.

الباب الرابع: الحركة الوطنيّة وقضيّة فلسطين.

الباب الخامس: عنفوان الصراع الوطني والاجتماعي.

الباب السادس: تفكّك النظام السياسي.

الباب السابع: نهاية النظام.

2 ـ الديمقراطيّة والناصرية ـ دار الثقافة الجديدة ـ مصر ـ 1975.

الكتاب مناقشة لقضيّة الديمقراطية، فيه يؤكّد **البشريّ** أنها لم تتعارض أبداً مع أهداف التحرّر الأخرى. وأقسام الكتاب 3، الأوّل: موضوعه الناصريّة والجدل الذي ثار حولها. القسم الثاني موضوعه الديمقراطية. ويضم القسم الثالث مجموعة وثائق.

3 ـ سعد زغلول يفاوض الاستعمار: دراسة في المفاوضات المصريّة البريطانية ـ الهيئة المصريّة العامة للكتاب ـ 1977.

يتناول الكتاب ما حدث إبان ثورة 1919، وهو مقسم إلى ثلاثة أبواب وخاتمة. الباب الأوّل دار حول المواجهة بين مصر والاستعمار، ودار الثاني حول قضيّة السودان في السياسة المصريّة. وتناول الباب الثالث مفاوضات سعد مع حكومة العمال البريطانية بزعامة رامزي ماكدونالد والمشروع البريطاني لاستقلال مصر ومعوقاته. وفي الخاتمة تناول سجالات ومآخذ حول منهج سعد زغلول التفاوضي منتهياً إلى إنصاف منهجه التفاوضي.

4 ـ الديمقراطيّة ونظام 23 يوليو 1952 ـ 1970 ـ دار الهلال ـ مصر ـ ديسمبر 1991.

المقولة الرئيسة في الكتاب أن أهم أسباب الانتكاس الذي شاب ثورة 23 يوليو هو ما يتعلّق بالأسلوب التنظيمي الذي بُنيت به هياكل

النظام ومؤسّساته، وهو يرى أن ما حدث كان أسلوباً فرضته التجربة التاريخيّة على رجال يوليو وشاركوا هم في تأكيده.

ويخلص **البشريّ** إلى أن الديمقراطيّة في التاريخ المصري الحديث كانت موجّهة دائماً لخدمة الوطنيّة وقضيّة الاستقلال، وأن نظام 23 يوليو أصبح يواجه مشكلة انحسار جماهيريته بعد 1967، فقد ثبت يقيناً مدى ثباته في الدفاع عن الاستقلال الوطني. لكن المطلب الديمقراطي صار مطلباً شعبياً تمثّل في تظاهرات الطلبة وغيرهم بعد الهزيمة، إذ تبيّن أن هياكل نظام 23 يوليو لم تكن قادرة على دعم الاستقلال، وكانت عاجزة عن تحقيق مشروع النهضة المطروح.

يتناول البشريّ القضيّة عبر 6 فصول:

الفصل الأوّل: الأوضاع السابقة على 23 يوليو.

الفصل الثاني: تشكّل ملامح حركة الضباط الأحرار.

الفصل الثالث: معالم النظام السياسي.

الفصل الرابع: نظام الحكم.

الفصل الخامس: أزمة النظام.

الفصل السادس: خاتمة وتعقيب.

5 ـ دراسات في الديمقراطيّة المصريّة ـ دار الشروق ـ مصر ـ 1987.

تدور كلّ دراساته حول المؤسّسات السياسيّة ونظام الحكم في مصر، وبخاصة لجهة تقييم العلاقة بين الديمقراطيّة والتحرّر الوطني في التجربة المصريّة. وفيه يفرّق **البشريّ** بين القاعدة التنظيمية، والمبدأ السياسي، والفكرة النظريّة، وبين التوظيف السياسيّ

والاجتماعي لهذا القاعدة، أو المبدأ، أو الفكرة. والكتاب مقسم إلى قسمين رئيسين:

الأوّل تناول أوضاع ما قبل يوليو 1952: الاحتلال وثورة 1919، ودستور 1923، وفي نهايته تأريخ للمعارضة البرلمانية في مصر. والقسم الثاني تناول تطوّر الوضع الديمقراطي في مصر بعد يوليو 1952.

6 ـ بين الإسلام والعروبة ـ دار الشروق ـ مصر ـ 1988.

يتناول الكتاب بشكل رئيس العلاقة بين الإسلاميّين والقوميين في العالم العربيّ من خلال 6 وحدات:

1 ـ مقدّمة عن المشكلة وتكييفها وأولويّة مواجهتها.

2 ـ المسافة «بين الإسلام والعروبة».

3 ـ الاختلاف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القوميّة العربيّة والإسلام.

4 ـ قضايا التجديد والعلاقة بين الموروث والوافد والأصالة والمعاصرة.

5 ـ تعقيب على دراسة عن العلاقة بين الإسلام والعروبة و«المسيحية العربيّة».

6 ـ الإطار التاريخيّ الحديث لعلاقة الأقباط بالوحدة العربيّة.

7 ـ بين الجامعة الدينيّة والجامعة الوطنيّة في الفكر السياسيّ ـ دار الشروق ـ مصر ـ 1998.

يناقش فيه **البشريّ** الرابطتين الوطنيّة والدينيّة. ويرى أن محكّ الصدام بين الإسلام والعروبة يأتي من: تبنّي بعض القوميين العلمانيّة، وموقف الإسلاميّين من المواطنة. وينقسم الكتاب إلى:

الفصل الأوّل: وناقش فيه «المفهوم العام للجامعة» وأُسس الخلاف بين التيارين، نافياً تلازم العروبة والعلمانيّة.

الفصل الثاني: خصّصه لمناقشة «مبدأ المواطنة»، معتبراً أن الإسلاميّين مطالبون بإعادة النظر في موقفهم منها.

الفصل الثالث: استعرض فيه «الموقف الفكريّ للكنيسة» من القضايا الكبرى كفلسطين وتطبيق الشريعة.

الفصل الرابع: خصّصه لأمور «مهمة» حول العروبة والإسلام، وهو في الأصل ورقة قدّمها **البشريّ** لندوة «مركز دراسات الوحدة العربيّة» (القاهرة ـ 1989) عن الحوار القومي/ الديني.

وبعد الفصول الأربعة مقال عنوانه: «نظرة إجماليّة على العلاقة بين العرب والترك».

8 ـ شخصيات تاريخيّة ـ دار الشروق ـ مصر ـ 2010.

يضم 4 دراسات كلّ منها تناول شخصيّة تاريخيّة (سعد زغلول ـ مصطفى النحاس ـ عبد الرحمن الرافعي ـ أحمد حسين).

مصادر الدراسة

1 ـ أ. د. ريموند بيكر، ترجمة: د. منار الشوربجي، **إسلام بلا خوف: مصر والإسلاميّون المستقلّون**، ط2، المركز العلمي للدراسات السياسيّة، الأردن، مكتبة الشروق الدوليّة، مصر، 2009.

2 ـ إبراهيم البيومي غانم (محرّراً)، **طارق البشريّ: القاضي المفكّر**، الكلمات والبحوث التي أُلقيت في الندوة العلميّة الأهليّة للاحتفاء بالمستشار طارق البشريّ بمناسبة انتهاء ولايته القضائيّة في مجلس الدولة المصري، ط1، دار الشروق، مصر، 1420 هـ/ 1999.

3 ـ إبراهيم أنيس وآخرون، **المعجم الفلسفيّ**، ط2، مجمع اللّغة العربيّة، مصر، من دون تاريخ.

4 ـ ابن منظور، **لسان العرب**، ابن منظور، طبعة دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، 1988.

5 ـ أبو البقاء الكفَوي، **الكلّيات**، مؤسّسة الرسالة، بعناية: الدكتور عدنان درويش، ومحمد المصري، بيروت، 1992.

6 ـ أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1980.

7 ـ جمال الدين الرماديّ، **عبد العزيز البشريّ**، مصر، المؤسّسة المصريّة العامة للطباعة والنشر، سلسلة: أعلام العرب، عدد رقم 24، من دون تاريخ.

8 ـ جميل صليبا، **المعجم الفلسفيّ**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

9 ـ حسين رحال، **إشكالّيات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة**، ط1، دار الهادي للنشر، بيروت، سلسلة: فلسفة الدين والكلام الجديد، يصدرها «مركز فلسفة الدين» في بغداد، 2004.

10 ـ رمزي البعلبكي، **معجم أعلام المورد: موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدَثين مستقاة من «موسوعة المورد»**، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1992.

11 ـ سامي لطيف وأحمد بن بلّة، **استرداد المستقبل: رؤية استشرافيَّة للمستقبل العربيّ**، دار المستقبل العربيّ، مصر، 1996 (تقديم المستشار طارق البشريّ).

12 ـ ضياء الدين الريّس، **تباشير النهضة في العالم الإسلاميّ أو «الشرق الأوسط في التاريخ الحديث»**، ط3، دار الأنصار، مصر، 1401.

13 ـ طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.

14 ـ عبد الوهاب أحمد الأفندي، **الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة**، دار الحكمة، لندن، من دون تاريخ.

15 ـ عبد الوهاب المسيري، **إشكاليّة التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، نقابة المهندسين، القاهرة، 1993، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، واشنطن، 1996.

16 ـ ـــــــ، **رحلتي الفكريّة: في البذور والجذور والثمر**، دار الشروق، مصر، 2005.

17 ـ ـــــــ، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة: نموذج تصنيفي وتفسيري جديد**، دار الشروق، مصر، 1999.

18 ـ عصام عبد الله، **علم تاريخ الأفكار**، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، دولة الإمارات العربيّة المتحدة، سبتمبر 2002.

19 ـ كارل بوبر، ترجمة: محمد البغدادي، **منطق الكشف العلمي**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2006.

20 ـ مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، **وجهة العالم الإسلاميّ**، ط5، دار الفكر، 1996.

21 ـ مجمع اللّغة العربيّة، **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة، 1996.

22 ـ مجموعة مؤلّفين، **إشكاليّة العلوم الاجتماعيّة في الوطن العربيّ**، دار التنوير، لبنان، 1984.

23 ـ محمد حافظ دياب، **الإسلاميّون المستقلّون: الهويّة والسؤال**، ط1، ميريت للنشر، مصر، 2002.

24 ـ ممدوح الشيخ، **عبد الوهاب المسيري من المادّية إلى الإنسانيّة الإسلاميّة**، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، لبنان، 2008.

25 ـ الموسوعة العربيّة، الناشر: هيئة الموسوعة العربيّة، سوريا.

26 ـ هاني علي نسيرة، **الحنين إلى السماء: دراسة في التحوّل نحو الاتجاه الإسلاميّ في مصر في النصف الثاني من القرن**

العشرين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.

27 ـ هنري لورنس، ترجمة بشير السباعي، **المملكة المستحيلة: فرنسا وتكوين العالم العربيّ الحديث**، ط1ن دار الانتشار العربيّ، بيروت، سينا للنشر، مصر بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون، قسم الترجمة، القاهرة، 1997.

مواد صحفية ورقيّة وإلكترونيّة:

1 ـ محمد ناصر الخوالدة، «**مفهوم الخطاب كوسيلة اتصاليّة**»، جريدة «الحقائق» اللندنيّة، 27/ 10/ 2005.

2 ـ أكرم القصاص، «**طارق البشريّ: قاضٍ بشموليّة مؤرّخ.. ومثقّف باحث عن العدالة**»، جريدة «اليوم السابع»، مصر، 22/ 10/ 2009.

3 ـ يوسف أبا الخيل، «**المراجعات الفكريّة ضرورة لتجديد روح الثقافة**»، جريدة «الرياض» السعوديّة، 22/ 5/ 2005.

4 ـ رفيق عبد السلام، «**الخطاب السياسيّ الإسلاميّ ومعضلة الدولة الحديثة**»، الموقع الإلكتروني لقناة «الجزيرة» على الإنترنت: http://www. aljazeera. net

5 ـ السيد ولد أباه، «**مفهوم الدولة الإسلاميّة ومخاطر الأيديولوجيا**»، جريدة «الإتحاد» الإماراتيّة، 2 مارس 2009.

6 ـ عبد الرحمن الحاج، «**الإسلاميّون والوعي الوسيط بالدولة الحديثة**»، جريدة «الغد» الأردنيّة، 15/ 07/ 2006.

7 ـ ممدوح الشيخ، «**عن المسيري ومراجعاته**»، جريدة «البيان» الإماراتيّة، 5/ 7/ 2008.

8 ـ إبراهيم العريس، «**إميل أو التربية: فلتصلح الطبيعة ما أفسده المجتمع**»، جريدة «الحياة» اللندنيّة، 14/ 8/ 2007.

9 ـ «**البشريّ: قرأت «المعرّي» وأنا ابن 8 سنوات**»! (1 ـ 3) حوار: إسلام عبد العزيز، عبد الله الطحاوي/ 06/ 01/ 2010، موقع مدارك (إسلام أن لاين)، سلسلة حوارات التكوين.

أعمال المستشار طارق البشريّ:

الكتب:

1 ـ **الحركة السياسيّة في مصر: 1945، 1952**، ط2، دار الشروق، مصر، 2002.

2 ـ **الحوار الإسلاميّ العلمانيّ**، دار الشروق، مصر، 1996.

3 ـ **دراسات في الديموقراطيّة المصريّة**، دار الشروق، مصر، 1987.

4 ـ **سعد زغلول مفاوضاً**، دار الهلال، مصر، سلسلة كتاب الهلال، العدد 573، سبتمبر 1998.

5 ـ **في المسألة الإسلاميّة المعاصرة، الوضع القانونيّ المعاصر بين الشريعة الإسلاميّة والقانون الوضعي**، ط1، دار الشروق، مصر، 1996.

6 ـ **ماهيّة المعاصرة**، دار الشروق، مصر، 1996.

7 ـ **نحو تيار أساسيّ للأمّة**، سلسلة أوراق الجزيرة، عدد 8، مركز الجزيرة للدراسات، الطبعة الأولى، الدوحة، 2008.

المقالات:

1 ـ «**التكوين (1)**»، مجلة «الهلال» المصريّة، عدد مايو 1991.

2 ـ «**التكوين (2)**»، مجلة «الهلال» المصريّة، عدد يونيو 1991.

3 ـ «**القوميّة العربيّة والإسلام: موقف النخبة وموقف الجماهير**»، مجلة «المستقبل العربي»، مركز الدراسات الوحدة العربيّة، لبنان، العدد 36، إبريل 1981.

4 ـ «**النص بين التشريع والإخبار**»، دراسة منشورة على موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين: http://www.iumsonline.net/ ، 23 ديسمبر 2007.

5 ـ «**حرب الحدود بين حرّية التعبير والثوابت الدينيّة**»، جريدة «الشروق» المصريّة، 21/ 8/ 2007.

6 ـ «**حول العقل الأخلاقي العربيّ: نقد لنقد الجابري**»، مجلة «المستقبل العربي»، العدد 276، 2002.

7 ـ حوار مع طارق البشريّ، مجلة «منبر الحوار»، لبنان، العدد 13.